Antonio Rivera García

REPUBLICANISMO CALVINISTA

REPUBLICANISMO CALVINISTA

ANTONIO RIVERA GARCÍA

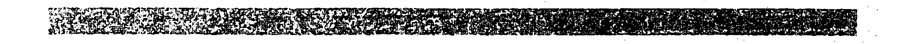
◆ ◆ ◆

RES PUBLICA
Estudios de Filosofía Política

◆

SOCIETAS
CIVILIS
SIVE
RES
PUBLICA

En discusión con el realismo político, Antonio Rivera sostiene que el Estado moderno no sólo se cimenta sobre el *absolutismo* surgido tras el fin de las guerras civiles religiosas, sino también sobre la Reforma calvinista del siglo XVI. *Republicanismo calvinista* es un tipo ideal elaborado a partir de las dos principales obras del calvinismo menos sectario o puritano: la *Institución de la Religión Cristiana* de Calvino y la *Política* de Althusius. El autor halla los fundamentos de este tipo ideal en un iusnaturalismo *formal* que, partiendo del *abismo ético* entre los principios naturales y las leyes positivas, no ha podido afirmarse sin antes profundizar en la tesis de la corrupción natural del hombre. La separación entre la soberanía popular y la representación, la censura pública de los representantes y la federación o *concordia* entre los Estados son las características esenciales de este republicanismo calvinista que ha ejercido una decisiva influencia sobre las obras de pensadores como Spinoza, Locke, Thomasius, Stair, Rousseau, Kant o Jefferson, entre otros, sin los cuales no podríamos entender las bases teóricas del actual Estado democrático de derecho.



ANTONIO RIVERA GARCÍA

REPUBLICANISMO CALVINISTA

Murcia, 1999

Primera edición, 1999

I.S.B.N.: 84-8425-027-X
D.L.: MU-1632-1999

Edición a cargo de: Diego Marín Librero-Editor

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

> «Los que no consideran a Calvino más que como teólogo, conocen mal el alcance de su talento. La redacción de nuestros sabios edictos, en la que participó activamente, le honra tanto como su Institución. Por muchas transformaciones que el tiempo pueda provocar en nuestro culto, mientras que el amor a la patria y a la libertad no se extingan en nosotros, la memoria de este gran hombre nunca dejará de ser bendecida»[1].

A diferencia del gran libro de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, este ensayo, aparte de abordar fundamentalmente la teoría jurídico-política, se centra en las obras de Calvino y de uno de sus seguidores más fieles, Althusius, y no en los epígonos o discípulos puritanos que alteraron gran parte de la doctrina política del reformador. De este análisis obtendremos un tipo ideal al que hemos denominado *republicanismo calvinista*. En contra de una extendida opinión[2], en las páginas siguientes intentaré demostrar que muchos de los principios difundidos por el republicanismo del siglo XVIII son esbozados por Calvino y Althusius.

Los conceptos morales, jurídicos o políticos, como el de nuestro tipo ideal, más allá de su uso y de sus transformaciones en el contexto temporal, más allá de la metamorfosis, por ejemplo, del republicanismo calvinista en un *gnosticismo* político puritano, están condicionados por una antropología

---

1 J.J. ROUSSEAU, *Del Contrato social*, Alianza, Madrid, 1980, p. 41.

2 «Les philosophes du XVIII[e] siècle doivent beaucoup aux cités, aux universités, aux sociétés calvinistes. Je ne vois pas encore ce qu'elles doivent à l'Église calviniste et aux idées de Calvin» (H.R. TREVOR-ROPER, *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, París, 1972).

transcendental o por unos supuestos metahistóricos que, a juicio de Koselleck, constituyen la *Historik* o las condiciones de posibilidad de los relatos históricos plurales. Así se explica que, siendo el reformador de Ginebra el primer teólogo en reflexionar sobre la dimensión religiosa y política *en sí mismas* y no una en relación con la otra, la autonomía de los discursos modernos, la separación entre las distintas esferas de acción social, no se pueda entender sin tener en cuenta el transcendental histórico que sustenta a ese momento histórico concreto conocido como la Reforma calvinista.

La convicción teológica, el marco suprahistórico, del republicanismo calvinista se basa en el *mito de la corrupción natural.* Este mito cristiano del pecado original equivale a la metáfora existencial del naufragio y a la violencia original del mito griego. Desde este punto de vista, el acto mismo que constituye al hombre mortal y finito es un des-ajuste, una in-justicia, una des-obediencia o una falta de perseverancia que le aparta de Dios. La caída o el naufragio es el movimiento de la transcendencia. Es asimismo la experiencia primigenia que condiciona las expectativas finales o escatológicas. Entre los mitos del pasado y del futuro se sitúa un presente desencajado y carente de plenitud: la transitoriedad constituye su esencia. El sujeto calvinista se constituye sobre esta finitud o discontinuidad que no supone una absoluta ruptura: la caída del primer hombre no es idéntica a la caída de Satán. Pues bien, el republicanismo calvinista se caracteriza por asumir sin melancolía la distancia que separa el tiempo pleno de los dioses del tiempo deficitario de los hombres.

Pero ¿qué significa que el hombre está corrompido, que es un ser finito y, por tanto, no goza de libre albedrío? Ante todo, la separación entre el orden de la praxis (*ethos*) y el teológico (*aletheia*), entre la identidad temporal ganada por el individuo en una ininterrumpida *askesis*, y la identidad intemporal (predestinación) otorgada por Dios más allá de los méritos y del trabajo. Esta diferencia entre los dos reinos principales tiene lugar también en el interior de cada una de las esferas de acción: en el orden teológico, se produce el abismo entre elegidos y réprobos; en el ámbito antropológico, la escisión entre el entendimiento y la voluntad, el querer y el obrar; en el eclesiástico, se disocian la Iglesia visible y la invisible; en el jurídico, el *ius* (la justicia material, inmutable y perfecta de Dios) y el derecho (la justicia formal, mutable e imperfecta del hombre); y en el político, la soberanía (voluntad general) y la representación (la decisión o acto particular que siempre puede diferir de la voluntad general).

Según el *republicanismo calvinista*, el *ius* se presenta ante los hombres bajo una mera forma, esto es, desencarnado. La verdad, el cuerpo, materia o fin de esa forma jurídica se nos escapa. La separación o diferencia entre derecho y justicia resta insuperable. Cualquier intento, como el del iusnaturalismo

material o el de las escatologías revolucionarias y mesiánicas, de hacer coincidir *ius* y *lex* conduce paradójicamente a una mayor injusticia: al irresponsable clericalismo católico o a la secta protestante. Pero, al mismo tiempo, el *ius* no se encuentra completamente ausente en la *lex*. Su total desvanecimiento también hace presente la mayor de las injusticias: el decisionismo más intolerable o, como diría un teólogo, más satánico[3]. El iusnaturalismo formal, tan afín a las doctrinas moderadas de Calvino, sólo nos permite obtener una imagen o una representación del ideal, de la idea eclesiástica o de la simbiosis del pueblo. Este ideal nunca podrá ser alcanzado en su sentido más puro, pues la justicia material a la cual hace referencia, la Iglesia invisible de los santos, no puede presentarse sin destruir la esencia finita o corrupta del ser humano. En este contexto adquiere un relieve especial la crítica formulada por Calvino contra la *Reforma radical* y contra la visibilidad de la Iglesia perfecta, el fetichismo, las ceremonias o la iconografía de los católicos. En opinión del reformador ginebrino, no existe una vía neutra, un lenguaje humano, ya sea accesible a todos (catolicismo) o a unos cuantos elegidos (Reforma radical), que pueda expresar el verbo divino.

Después de Agustín de Hipona, es el cristianismo de la Reforma quien lleva a su máxima expresión el *abismo ético* entre la justicia divina y el derecho humano, o la separación entre la Iglesia invisible, la comunidad donde el bien es una ley necesaria o natural, y la Iglesia visible, la jurisdicción donde el bien es sólo una ley posible, una prescripción o una norma. La Reforma sabe que la presencia de la justicia de Dios es destructiva, escatológica o apocalíptica: ninguna institución humana subsiste al rayo divino. Sin duda, las revoluciones modernas son deudoras de este mito. Mas Calvino, al igual que antes había hecho la Iglesia católica y en contraste con Lutero, difiere hasta el infinito el juicio final. Sólo esta dilatación, moratoria o aplazamiento *sine die* otorga sentido a las instituciones humanas.

Lo justo de la ley se halla, para Calvino, en el deber jurídico común. Ahora bien, el republicanismo calvinista reconoce que los obligados son arbitrios corrompidos e interesados. De ahí que la unión jurídica se realice al precio de otorgar derechos subjetivos y reconocer los intereses particulares y mutables. De lo contrario, se incurre en un despotismo intolerable. El deber jurídico, la coacción, se puede universalizar porque ~~el derecho es *pro reo*~~, porque, en definitiva, el iusnaturalismo formal es sólo la representación, y no el acto, de la excesiva justicia material divina. Por eso, el cristiano debe admitir en el mundo la diferencia material con el Otro, sacrificarse por quien no está dispuesto a sacrificarse, no escandalizar y plegarse a las normas imperfectas

3 Cf. W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 85 y 228.

del ordenamiento jurídico. Si no quiere ser injusto, ha de alzarse contra la *radical* o destructiva *cultura del corazón* y querer el derecho: no puede mostrar in-diferencia ni ser a-político como el luterano. Los elegidos calvinistas, los verdaderos cristianos, a pesar de que nunca puedan unirse en una comunidad temporal de escogidos, carente de normas y deberes jurídicos, no sufren el mal *hamletiano* de la melancolía o de la impotencia. No obstante, el fracaso de la fórmula jurídica *republicana*, la ruptura del diálogo entre las monarquías y el calvinismo, explica la evolución puritana hacia formas más sectarias y rigoristas —más *gnósticas*, señalaría Vögelin— de entender las instituciones eclesiástica y estatal.

Cuando no se radicaliza, el calvinismo reconoce que la mayor responsabilidad y libertad no se produce en la esfera del derecho, tan marcada por el principio del *servo arbitrio* o por la determinación jurídica de la conducta, sino en el ámbito moral, político, profesional, estético, esto es, allí donde se carece de reglas consensuadas y obligatorias, y donde es preciso tomar una decisión cuyas consecuencias no son previsibles. En este caso, el deber del ciudadano, del político, del empresario, del artista o, en general, del creador que no dispone de normas jurídicas preestablecidas para guiar su conducta, no se puede universalizar o exigir a todos. La irresponsabilidad y el laxismo del iusnaturalismo material jesuita se producen precisamente porque los seguidores de Ignacio de Loyola trasladan la seguridad y el cálculo jurídico a todos los ámbitos sociales.

Por lo demás, esta antropología calvinista basada en el abismo ético, en la disyunción no *satánica* o diabólica de las facultades, resulta estructuralmente afín a una concepción autónoma de la política o separada de las otras esferas de acción social. El republicanismo de origen calvinista nos permite pensar la relación entre la justicia, el derecho y la política sin exagerar sus diferencias, pero sin confundir dichas esferas, en un doble movimiento de aproximación y separación. También nos proporciona, en contraste con la *teología política*, la idea de un poder que no da miedo, sustentado en la comunicación y no en la opresión, represión, dominación o muerte.

Esto nos ha llevado a replantear el significado de los conceptos políticos fundamentales. Por una parte, tenemos una noción de soberanía o de voluntad general sin decisión y alejada de la representación soberana que imita la *omnipotentia Dei*. Por otra, el republicanismo calvinista exige criticar la peligrosa síntesis del Estado-nación, caracterizado por ser una unidad indisoluble y por sus ansias de totalidad, ya que, como expresara Fichte, cualquier nación desea propagar todo lo ampliamente posible las buenas cualidades que le son propias[4]. Hay que buscar, en consecuencia, una identi-

4 J. G. Fichte, *Volk und Staat*, cit. en P. Paret, *Clausewitz y el Estado*, C.E.C., Madrid, 1979, pp. 236-237.

dad no basada en la nación y en el *Volksgeist*. Con este objeto, debemos comenzar denunciando la extensión de la teoría de la personificación jurídica, en principio aplicada únicamente a las relaciones patrimoniales o privadas, al Estado. La nación *encarnada* en la persona jurídico-estatal resulta incompatible con un republicanismo sustentado sobre la división de poderes y el federalismo.

El republicanismo calvinista no cae nunca en la lógica del Estado total porque, como en el plano antropológico, eclesiástico o jurídico, lleva el principio de la separación, de la diferencia, hasta el orden público. Weber, una vez más, ha sido concluyente en este punto: la debilitación de la dominación o del poder de mando sólo es posible mediante la colegialidad y, sobre todo, mediante la división de poderes[5]. A partir del calvinista Althusius, el republicanismo adquirió conciencia de que el abismo entre la voluntad de todos y la general impide la existencia de una decisión última e irresponsable (soberana), y permite controlar las decisiones de los representantes supremos (censura política). Los monarcómacos católicos, sin embargo, nunca lograron superar el contradictorio derecho legal de resistencia.

Por tanto, más allá del representante o del Estado soberano, la separación de poderes públicos y la censura política; y más allá del Estado-nación, la fórmula del Estado federal, cuyos miembros, a diferencia de los átomos que participan en el contrato social, son sujetos desiguales y heterogéneos. El gran descubrimiento de Althusius, y causa de graves malentendidos, radica en su discriminación entre la lógica homogénea del contrato social y la heterogénea del federalismo: la *simbiosis* entre los hombres de una misma *polis* es muy distinta de la *simbiosis* entre sociedades públicas. Las leyes federales han de admitir la heterogeneidad de sus obligados y las relaciones asimétricas entre éstos y la consociación mayor: no todas las sociedades públicas federadas han de tener el mismo estatuto jurídico o el mismo nivel de competencias. Se trata, en suma, de conjugar la universalidad o el ideal eclesiástico del contrato social (*ratio*) con la singularidad real de cada comunidad pública (*natura*); y de compaginar un doble movimiento centrípeto y centrífugo, de unión y dispersión. Para ello sería necesario abandonar las categorías federales elaboradas en la época del Estado-nación. En este campo, y a la luz de los problemas políticos que plantea el Estado autonómico español y la Unión europea, se abre un camino para futuras investigaciones.

Antes de empezar, debo señalar que este ensayo es una reelaboración de la primera parte de mi tesis doctoral, realizada con la colaboración y ayuda financiera de la Fundación Caja Madrid. Asimismo, este libro no habría

5 M. WEBER, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1964², pp. 218 y ss.

sido posible sin el apoyo del profesor José Luis Villacañas, director de mi tesis y de la revista que acoge este escrito, y sin la atenta lectura de sus numerosas publicaciones sobre republicanismo, realismo político e historia conceptual.

Capítulo 1

LA ANTROPOLOGÍA CALVINISTA

Vamos a elaborar el ideal-tipo del *republicanismo calvinista* centrándonos en tres esferas o aspectos básicos: antropología, derecho y política. La clave de la antropología calvinista radica en la tesis del *servo arbitrio*, la del derecho en el *iusnaturalismo formal* y la de la política en un *republicanismo* basado en la separación entre el soberano popular y el representante, en la censura pública y en el federalismo. Se trata de diseñar un cuadro teórico sin contradicciones, en el cual todos los conceptos se interrelacionen. Por eso, los fundamentos del republicanismo calvinista se hallan en un iusnaturalismo formal que no ha podido surgir sin antes afirmar la tesis de la corrupción natural del hombre. El estudio de la teología calvinista nos proporciona una nueva concepción y valoración del hombre, una antropología, en suma, que influirá decisivamente sobre las doctrinas políticas modernas. De esta forma intentaremos probar a partir de este capítulo la íntima conexión entre la antropología calvinista y el republicanismo.

1. Dios es voluntad: prioridad de la predeterminación (voluntad) sobre la presciencia (entendimiento)

La teología de Calvino parte de una voluntad omnímoda (*potentia absoluta*) que resulta incompatible con la autonomía de la criatura, reducida ahora a simple juguete o instrumento: aún más dependiente de Dios que un esclavo de su amo. Dicha voluntad hace casi inútil el concepto de *presciencia* (la eterna presencia de todo lo real en el pensamiento de la divinidad), ya

que los eternos decretos del Hacedor condicionan la presciencia y no al revés: Dios prevé todas las cosas según las dispone, nunca elige o rechaza según su previsión[1]. Por este motivo, el concepto de predeterminación juega un papel tan importante en el sistema de Calvino.

No admite el reformador ninguna realidad contraria al querer y poder divino. En este sentido debemos entender su ataque a la concepción dual maniquea. A su juicio, no hay lucha eterna entre dos principios antitéticos, sino un único presupuesto de todo acontecer, pues también a través de los impíos se realiza la justicia de Dios. Condenados y justos constituyen, en realidad, dos medios, dos instrumentos, para un mismo fin: la autoglorificación divina. De ahí que, en esencia, no sean muy diferentes los réprobos y los elegidos: ambos cumplen la finalidad de testimoniar la grandeza de Dios. Calvino pone un gran énfasis en este tema, hasta el punto de que los demás atributos divinos, como la sabiduría, la justicia o la misericordia, desaparecen absorbidos por el motivo de la *majestad de Dios*[2].

La oposición al maniqueísmo, la confutación del panteísmo y la iconoclastia calvinista se derivan de esta extrema exaltación de la gloria divina. El maniqueísmo convertía al Diablo en un dios al atribuirle varias propiedades del segundo, como la eternidad, el existir por sí mismo y la libertad absoluta para realizar el mal. Mas Calvino considera esta teoría totalmente despreciable porque, cuando se afirma un segundo principio de todas las cosas, aunque sea de las malas, el espectáculo de la gloria de Dios ha de verse forzosamente reducido[3]. De la misma forma, menosprecia el panteísmo que, a juicio del teólogo ginebrino, constituye la opinión común de griegos y latinos[4]. Esta doctrina, según la cual la Naturaleza o el mundo se crea a sí mismo, sólo pretende

1 Para Calvino resulta imprescindible no confundir presciencia con predestinación. Mientras los escolásticos defienden la primera y niegan la segunda, Calvino mantiene la existencia de ambas, debido a que la elección o predestinación no es fruto de la presciencia: «Si Dios nos ha escogido para que fuésemos santos, entonces no nos ha escogido por haber previsto que lo seríamos; pues son dos cosas contrarias, que los fieles tengan su santidad por la elección (predestinación), y que por esta santidad de sus obras hayan sido elegidos» (J. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana* (*IC*), Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, 1967, III, XXII, 3, p. 736). Calvino se opone así a la idea escolástica de que Dios no había determinado nada, pero sí conocía desde siempre todo el acontecer universal. Por esta razón, los *escolásticos* hacían compatibles la presciencia (el entendimiento divino) y la libertad intrínseca humana.

2 Cf. V. TRANQUILLI, *Il concetto di Lavoro da Aristotele a Calvino*, Riccardo Ricciardini Editore, Milano-Napoli, 1979, p. 499.

3 *IC*, I, xiv, 3, p. 98.

4 En la *IC* analiza tal doctrina partiendo de dos fragmentos de la *Eneida* y *Geórgicas*. Cf. *IC*, I, v, 6, pp. 17-18.

disminuir la magnificencia divina[5]. Finalmente, la inconoclastia de Calvino se explica por idéntico motivo: «representar a Dios con imágenes es corromper su gloria» o «menoscabar su majestad»[6].

2. El alma del hombre

Calvino nos proporciona, a diferencia de Lutero, un análisis detallado del compuesto humano y de las facultades del alma. Entra en un terreno propio de los filósofos y, en consecuencia, muy lejos de la consigna luterana de estudiar sólo a Dios y desde la fidelidad a la doctrina revelada. Hasta tal grado el maestro de Wittemberg estaba alejado del saber filosófico que ni siquiera pretendía hacer teología, pues, en su opinión, la razón natural resultaba ineficaz para descubrir a Dios. Al hombre sólo le quedaba leer la Biblia y conducirse de acuerdo con ésta en las cuestiones sagradas.

Calvino se centra casi exclusivamente en el alma y sus facultades, y apenas presta atención al otro elemento, el cuerpo, del compuesto humano. En primer lugar, es un alma *inmortal*[7] y *creada ex nihilo.* En oposición a la doctrina maniquea, el alma no se deriva de la sustancia de Dios, como si una parte de su inmensidad fluyera hacia el hombre[8]. Si tuvieran razón los maniqueos, y dado que el hombre está sometido a continuos cambios y pasiones, se debería sostener la idea de una divinidad inconstante e imperfecta. De ahí que la relación entre el hombre y Dios no sea, para Calvino, la relación existente entre la rama y el árbol. Por lo tanto, y en consonancia con la tradición cristiana, la criatura constituye un ente totalmente separado de Dios. No obstante, la absoluta omnipotencia con la cual está descrita la divinidad impide que dicha separación se traduzca en una mayor autonomía del individuo con res-

5 «Todo esto es para venir a parar a esta conclusión diabólica; a saber: que el mundo creado para ser muestra y dechado de la gloria de Dios, es creador de sí mismo» (*IC*, I, v, p. 17). Sin embargo, mientras Dios es, para Calvino, una *potentia absoluta*, la Naturaleza constituye una *potentia ordinata* por el Creador: «confieso que se puede decir muy bien (con tal de que quien lo diga tenga temor de Dios) que Dios es Naturaleza. Pero porque esta manera de hablar es dura e impropia, pues la Naturaleza es más bien un orden que Dios ha establecido, es cosa malvada y perniciosa en asuntos de tanta importancia, que se deben trátar con toda sobriedad, mezclar a Dios confusamente con el curso inferior de las obras de sus manos» (*IC*, I, v, p. 18).

6 «(...) la majestad de Dios queda vil y hartamente menoscabada cuando Él que es incorpóreo, es asemejado a una cosa corpórea; invisible, a una cosa visible; espíritu, a un ser muerto; infinito, a un pedazo de leña, o de piedra o de oro» (*IC*, I, xi, 2, p. 50).

7 En contra de la opinión de los *filósofos*, con la excepción de Platón (cf. *IC*, I, xv, 6, p. 120), Calvino suministra cuatro argumentos para demostrar dicha inmortalidad: el temor del castigo divino, el conocimiento universal de Dios, los excelsos dones del hombre y los sueños. Cf. *IC*, I, xv, 2, pp. 114-115.

8 Cf. *IC*, I, xv, 5, p. 119.

pecto a su creador. Para el reformador ginebrino supondría una blasfema abstracción concebir, tal como pretenden los panteístas clásicos, una realidad natural autónoma.

En segundo lugar, el hombre es creado a *imagen de Dios*. El reflejo de la divinidad se da básicamente en el alma y no en el cuerpo. Por esta causa dicho reflejo se observa tanto en mujeres como en hombres, y se debe rechazar la representación pictórica del cuerpo del *Hacedor*. La imagen divina sólo consiste en claridad de espíritu o entendimiento y en rectitud de corazón o voluntad. El parecido con Dios no se produce por el mando y señorío del que disfruta el hombre, «como si solamente se representase a Dios —anota Calvino— por haber sido constituido señor y habérsele dado la posesión de todas las criaturas, cuando precisamente se debe buscar en el hombre, y no fuera de él, puesto que es un bien interno del alma»[9]. Este fragmento es muy interesante porque pone de manifiesto el giro hacia la interioridad, el giro existencial, común a todas las confesiones reformadas. La imagen de Dios en el hombre no se aprecia en el dominio externo sobre las cosas y las criaturas, sino en la renovación interior del hombre que le hace disponer de un entendimiento y una voluntad saludables. Calvino no quiere destacar, ni aún refiriéndose a los regenerados, la soberanía del hombre sobre el mundo. Y ello es debido a que concibe a un Dios celoso de cualquier forma de poder no procedente de él mismo. El Dios del reformador es, en realidad, el Dios de Abraham, el de la religión judía[10], que, a diferencia de los lares y dioses nacionales, reserva para sí lo inconmensurable, destierra a los demás dioses y reivindica el dominio absoluto sobre la naturaleza. De ahí el carácter disminuido de la criatura humana que se limita a ser, en el mejor de los casos, una imagen infinitamente separada del Creador[11].

No distingue Calvino entre imagen y semejanza. A su entender, la utilización de estas dos palabras en la Biblia obedece a la costumbre judía de repetir una misma cosa usando diferentes términos[12]. Se pierde así el significado

---

9 *Ibidem.*

10 Para Calvino, el Antiguo Testamento sigue teniendo la misma vigencia que el Nuevo. Cf. *IC*, II, ix, 4.

11 En el hombre natural esta imagen se halla más confusa y desfigurada que en el regenerado o escogido: «Así que, como la imagen de Dios es una perfecta excelencia de la naturaleza humana, que resplandeció en Adán antes de que cayese, y luego fue de tal manera desfigurada y casi deshecha que no quedó de semejante ruina nada que no fuese confuso, roto e infectado, ahora esta imagen se ve en cierta manera en los escogidos, en cuanto son regenerados por el espíritu de Dios; aunque su pleno fulgor lo logrará en el cielo» (*IC*, I, xv, 4, pp. 118-119).

12 «Porque cuando Dios determinó crear al hombre a imagen suya, como esta palabra era algo oscura, la explicó luego por el término de semejanza; como si dijera que hacía al hombre, en el cual se representaría a sí mismo, como en una imagen por las notas de semejanza que imprimiría en él» (*IC*, I, xv, 3, pp. 16-17).

tradicional de hecho a *semejanza* de Dios: el hombre carece de la autonomía o autosuficiencia necesaria para, en analogía con la actividad del Creador, disfrutar de la libertad con la cual se describen todos los actos procedentes de la potencia primera y eterna[13]. A este ser incapaz de intervenir libremente en el mundo sólo le resta la humilde imputación de *imagen de Dios*, siempre distante de su modelo y adecuada para una criatura convertida en instrumento divino. Por ello debe trabajar a mayor gloria de su Señor y centrar todas sus esperanzas en una gratuita donación espiritual[14].

3. El libre arbitrio de Adán y de los regenerados

Partiendo de la fuente principal del pensamiento calvinista, la *Institución de la Religión Cristiana*, en su última edición de 1560, vamos a estudiar cómo el reformador de Ginebra describe al hombre en su doble faz: la de elegido o regenerado y la de condenado u hombre histórico-natural. El primer libro de la *Institución* describe el alma íntegra de Adán antes del pecado, la cual, en líneas generales, coincide con la del regenerado; el segundo, se refiere al alma corrompida y sometida a la concupiscencia del hombre histórico.

Calvino reduce las *virtudes* del alma restaurada a dos: el entendimiento, encargado de examinar y juzgar las cosas propuestas; y la voluntad, ocupada de elegir o rechazar lo enjuiciado como bueno o malo por el entendimiento. A la capacidad para negar o afirmar de uno, le corresponde la capacidad para apetecer o huir de la otra[15]. La relación o conexión entre el entendimiento y la voluntad, que existía en aquella situación de integridad, se rompe en la situación *actual* de corrupción. El reformador utiliza las teorías gnoseológicas de los *filósofos*[16] para describir el alma intacta de Adán y la restaurada de los elegidos[17]. Sin embargo, los critica porque extienden desmesuradamente

---

13 Cf. V. Tranquilli, *op. cit.*, p. 498.

14 Calvino define el alma humana con cuatro rasgos (cf. *IC*, I, xv, 6, pp. 120-121): pretende gobernar el cuerpo, lleva impreso el gusto por la vida del cielo, su fin se cumple en la unión con Dios, y no hay varias almas en el mismo individuo. El reformador no está de acuerdo con quienes mantienen que hay dos almas, una sensitiva, aquélla que rige los movimientos orgánicos del cuerpo, y otra racional: «¡Como si la misma razón no tuviese diferencias en sí misma, y sus deliberaciones y consejos no pugnasen entre sí, como enemigos mortales!» (*IC*, I, xv, 6, p. 121).

15 Cf. *IC*, I, xv, 7, p. 122.

16 Podríamos rellenar esta noción con los pensadores situados dentro de la órbita de inspiración aristotélica e, incluso, con los escolásticos o pensadores cristianos influenciados excesivamente, como reitera a menudo Calvino, por el aristotelismo.

17 Según el reformador de Ginebra, las teorías gnoseológicas de *los filósofos* distinguen tres potencias intelectivas y tres apetitivas. Las tres primeras son la *imaginación* (discierne lo que el sentido común ha aprehendido), la *razón* (su oficio es juzgarlo todo) y la *inteligencia* («contempla con una mirada reposada todas las cosas que la razón revuelve discurriendo»). Cf. *IC*, I, xv, 6, p. 121. Las potencias apetitivas son la *voluntad*, cuyo oficio es apetecer lo que el entendi-

su teoría del conocimiento a toda la humanidad, sin tener en cuenta la distinción cristiana entre el hombre caído y el regenerado[18]. No basta, señala Calvino, con reconocer la gran dificultad que experimenta el hombre para instaurar el imperio de la razón, si tienen por cierto que «las virtudes y los vicios están en nuestra potestad»[19]. Se trata de alejar de esta manera el fantasma de la justificación por las obras, y evitar que la apertura al pensamiento racional choque con la base de la Reforma: la justificación por la sola fe. Pues ha de quedar perfectamente claro que todos los méritos del alma íntegra pertenecen a Dios, quien a través de la gracia logra restaurar los dones corrompidos tras el pecado original[20].

Sólo el hombre en su primitiva condición y, después, los regenerados, en virtud de la *gracia* divina, disfrutan de libre albedrío. El primer hombre gozaba de un entendimiento capacitado para separar lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Dotado de las virtudes del juicio y de la prudencia, podía orientarse con rectitud en las cosas terrenales y en las celestiales. Por otro lado, poseía un corazón recto que le permitía elegir y atenerse a la medida de la razón. O en otras palabras, la voluntad de Adán era capaz de dirigir los apetitos y deseos, así como de moderar los movimientos orgánicos. Pero si su

---

miento y la razón le proponen, la *cólera* o potencia irascible, que sigue lo propuesto por la razón y la fantasía, y la *concupiscencia* o potencia concupiscible, la cual aprehende lo que la fantasía y el sentido le ponen delante. No obstante, esta clasificación le parece a Calvino demasiado complicada. Por eso añade que *los filósofos*, cuando se expresan sencillamente, dividen el alma en sólo dos partes: entendimiento y voluntad. El primero se divide, a su vez, en *entendimiento especulativo* o, según Cicerón, *ingenio*, caracterizado por ser aquella potencia preocupada sólo de entender sin pasar a la acción; y en *entendimiento práctico*, ocupado, tras haber aprehendido el bien y el mal, en mover la voluntad. Por su parte, la segunda potencia se subdivide en *voluntad* o apetito que obedece a la razón, y *concupiscencia* o apetito que se desmanda y no sigue a la razón.

En otro fragmento de la *IC*, atribuye a *los filósofos* la discriminación de tres facultades del alma: *entendimiento* («tiene en sí la razón para encaminar al hombre a vivir bien y santamente, siempre que él mantenga su nobleza y use de la virtud y poder que naturalmente reside en él»), *sensualidad* (atrae el error, pero «con el amaestramiento de la razón poco a poco puede ser domado y desterrado») y *voluntad* (situada entre la razón y la sensualidad y, por tanto, «con libertad para obedecer a la razón si le parece, o bien para someterse a la sensualidad»). Cf. *IC*, II, ii, 2, p. 173.

18 Cf. *IC*, I, xv, 7, p. 122.

19 *IC*, II, ii, 3, p. 173.

20 «(...) algunos llegaron a tal desatino, que jactanciosamente afirmaron que es beneficio de los dioses que vivamos, pero es mérito nuestro el vivir honestamente y santamente. Y Cicerón se atrevió a decir, en la persona de Cota, que como cada cual adquiere su propia virtud, ninguno entre los sabios ha dado gracias a Dios por ella; porque —dice él— por la virtud somos alabados, y de ella nos gloriamos; lo cual no sería así, si la virtud fuese un don de Dios y no procediese de nosotros mismos. Y un poco más abajo; la opinión de que todos los hombres es que los bienes temporales se han de pedir a Dios, pero que cada uno ha de buscar por sí mismo la sabiduría» (*IC*, II, ii, 3, pp. 173-174).

alma gozaba de tal integridad, cabe preguntarse cómo se produjo su caída. Calvino concentra toda la responsabilidad de esta caída en la naturaleza flexible de su voluntad[21]. Tenemos aquí una aparente contradicción: el pecado original fue voluntario porque Adán podía elegir entre el bien y el mal; mas fue necesario porque la divinidad creó la voluntad humana de tal forma que le fuera imposible perseverar en el bien. Calvino elude la respuesta de por qué la creó así refiriéndose a la insondable razón divina[22].

Adán gozaba de una voluntad flexible para querer, pero no de una voluntad que con sólo querer pudiese (omnipotencia): no poseía el don de la *perseverancia.* Se produce de esta manera una inicial *escisión entre el querer y el obrar* que no permite, sin embargo, excusar la acción de Adán y negar el carácter voluntario de la culpa original[23]. En el caso de los regenerados nos encontramos ante un problema similar: a pesar de la integridad recuperada por el intelecto y la voluntad, el elegido vuelve a caer en ocasiones porque, si bien recupera la voluntad flexible del primer hombre, no gana asimismo la *constancia.* Dios tampoco les concedió el *querer con que pudiesen*[24]. De todas formas, estas recaídas son ahora perdonadas en virtud de la justificación por la sola fe, la cual libera al hombre del cumplimiento de la Ley como condición para alcanzar la salvación eterna. Esta donación gratuita de la gracia plantea otro problema: ¿por qué sólo unos reciben el premio? Calvino no puede ignorar esta dificultad y se excusa, una vez más, aludiendo a la debilidad de la razón humana, incapaz de comprender los elevados decretos de Dios[25]: «cuando se pregunta —escribe el teólogo ginebrino— por la causa de

21 «Adán cayó por su propia voluntad: mas porque su voluntad era flexible tanto para el bien como para el mal, y no tenía el don de la constancia, para perseverar, por eso cayó tan fácilmente. Pero tuvo libre elección del bien y del mal y suma rectitud de entendimiento y voluntad» (*IC*, I, xv, 8, p. 123).

22 «En cuanto a la causa de que no le haya dado el don de la perseverancia es cosa que permanece oculta en su secreto consejo; y nuestro deber es saber con sobriedad» (*IC*, I, xv, 8, p. 124).

23 «Adán no tiene excusa, pues recibió la virtud hasta tal punto que solamente por su propia voluntad se destruyese a sí mismo; y ninguna necesidad forzó a Dios a darle una voluntad que no pudiese inclinarse al bien y al mal y no fuese caduca, y así, de la caída del hombre sacar materia para su gloria» (*Ibidem*).

24 «Dios le había concedido a Adán que, si quería pudiese, pero no le concedió el *querer con que pudiese*, pues a este querer le hubiera seguido la perseverancia» (*Ibidem*).

25 «Cuando quieren saber los secretos de la predestinación, penetran en el santuario de la sabiduría divina, en el cual todo el que entre osadamente no encontrará cómo satisfacer su curiosidad y se meterá en un laberinto del que no podrá salir (...). Y no nos avergoncemos de ignorar algo, si en ello hay una ignorancia docta. Más bien, abstengámonos voluntariamente de apetecer aquella ciencia, cuya búsqueda es loca y peligrosa, e incluso la ruina total» (*IC*, III, XXI, 1, pp. 725-726). Esta *ignorancia docta* la podemos encontrar incluso en el siguiente fragmento de Rousseau: «Con todo y eso, el mismo Evangelio está repleto de cosas increíbles, de cosas que repugnan a la razón y que un hombre sensato no puede concebir ni admitir. ¿Qué

que Dios lo haya hecho así debemos responder *porque quiso*»[26]. No obstante, añade que «Dios suscita a los réprobos para exaltar en ellos Su gloria»[27].

4. El hombre histórico

4.1. Los dones del hombre caído

Calvino desarrolla la doctrina de Agustín de Hipona sobre los dones que corresponden a los descendientes del primer hombre: «los dones naturales están corrompidos en el hombre por el pecado, y los sobrenaturales los ha perdido del todo»[28]. Los dones sobrenaturales, necesarios para gozar de la vida eterna, son la fe y la justicia. No es posible encontrar ningún rastro de éstos en la *naturaleza humana*. Solamente por la gracia, la criatura podrá regenerarse y volver a recuperar la fe y el amor de Dios. Evidentemente se trata de los dones más importantes, pues de ellos depende la felicidad celestial. En cambio, los dones naturales, la claridad de entendimiento y la rectitud de la voluntad, no han sido totalmente abolidos como sucede con los sobrenaturales, tan sólo han sido corrompidos[29].

4.2. Corrupción del entendimiento

Calvino opina, como Aristóteles, que hay en el hombre caído un natural amor por la verdad[30]. Pero mientras su intelecto esté corrompido, únicamente podrá entregarse a una búsqueda eterna de la sabiduría, sin llegar a conseguirla. No sólo su inteligencia adolece de falta de claridad para alcanzar alguna certidumbre, sino que además se dedica a las cosas superfluas e ignora las importantes: se trata de un entendimiento más apto para las cosas terrenas e indiferentes que para las celestiales o necesarias para demostrar la justificación divina.

---

hacer en medio de tanta contradicción? Ser en todo momento modesto y circunspecto; respetar en silencio lo que no podría rechazarse ni entenderse, y humillarse ante el gran Ser, único sabedor de la verdad» (J. J. Rousseau, *Carta a Beaumont*, en *Escritos polémicos*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 136-137).

26 *IC*, III, XXIII, 2, p. 749.

27 *IC*, III, XXII, 11, p. 746.

28 *IC*, II, ii, 12, p. 182.

29 Según Calvino, en la naturaleza humana, a diferencia de la animal, todavía brillan algunos destellos del claro entendimiento, pero «esta luz está tan sofocada por una oscuridad tan densa de ignorancia, que no puede mostrar su eficacia»; de la misma forma, tampoco perdió toda la rectitud de la voluntad, pero se encuentra «presa de sus propios apetitos, que no pueden apetecer ninguna cosa buena» (*IC*, II, ii, 12, p. 183).

30 *Ibidem*.

Desde un punto de vista teológico, el entendimiento de Adán y el del hombre histórico no difieren en esencia: poseen el mismo carácter instrumental y pasivo. Los dos intelectos, como herramientas de Dios, deben aceptar la verdad impresa y garantizada por la divinidad. La única verdadera diferencia entre ambos entendimientos reside en el número de dones o principios *a priori* infundidos. Calvino mantiene la existencia de tres tipos de semillas o de principios *a priori* implantados o esculpidos por Dios en el hombre: las semillas de orden político, sin las cuales no se puede comprender las nociones de ley y orden; los principios que facultan el aprendizaje, desarrollo e innovación en las artes liberales y mecánicas; y, fundamentalmente, el conocimiento natural de la Ley de Dios que posibilita el juicio de la conciencia sobre el bien y el mal. El reformador llama *gracia general* a la donación divina de estas semillas que permiten a todos los hombres, sin hacer acepción de su destino escatológico (*gracia particular*), desenvolverse en *el gobierno de la vida presente*[31].

4.2.1. Inteligencia de las cosas terrenas[32]

Esta inteligencia es empleada, cuando tiene por objeto el orden social, en el gobierno de la familia, del Estado y de la Iglesia; y, cuando tiene por objeto los otros ámbitos de conocimiento terrenal, en el desarrollo de las artes *mecánicas* y *liberales*.

Calvino afirma, en primer lugar, la sociabilidad natural del hombre[33]: las ideas de *honestidad* y *orden*, las cuales constituyen la esencia del derecho, se encuentran en todo el género humano sin necesidad de maestro que las enseñe. Mas, aunque «no existe nadie que no esté dotado de la luz de la razón en cuanto al gobierno de esta vida»[34], este conocimiento natural resulta insuficiente para que el hombre pueda lograr la mejor ordenación social. En realidad, el orden ideal coincide con la Iglesia invisible, esto es, con aquella comunidad donde los preceptos humanos se cumplen como si fueran necesarios, innatos o *a priori*. La escasa luz natural en materia política (el *abismo ético*) explica el desacuerdo a la hora de establecer las leyes más justas. En

31 Cf. É. Doumergue, *Le caractère de Calvin*, Slatkine reprints, Ginebra, 1970, pp. 96-97.

32 Cf. *IC*, II, ii, 12-17, pp. 184-187.

33 «Hay que confesar que como el hombre es por su misma naturaleza sociable, siente una inclinación natural a establecer y conservar la compañía de sus semejantes» (*IC*, II, ii, 13, p. 184). En el ámbito calvinista, Althusius volverá a reiterar que el hombre, por naturaleza, contiene la semilla del orden político. Cf. J. Altusio, *Política*, CEC, Madrid, 1990, c. I, 31, p. 11.

34 «De aquí procede el perpetuo consentimiento, tanto de los pueblos como de los individuos, en aceptar leyes, porque naturalmente existe en cada uno cierta semilla de ellas, sin necesidad de maestro que se las enseñe» (*IC*, II, ii, 13, p. 184).

cambio, la existencia de ladrones y salteadores no se explica por la flaqueza del entendimiento, sino por la corrupción de la voluntad, ya que los malhechores sólo desean la ley de su antojo y apetito. En este caso, el *corazón malvado* del delincuente se impone a su razón, que, sin embargo, le recrimina por elegir la ley contraria al orden[35].

En segundo lugar, el hombre histórico también goza de una capacidad natural para las artes mecánicas y liberales[36]. Pero se trata de un don gratuitamente concedido por Dios a cada uno en particular[37]. La misma existencia de tontos y locos pone de manifiesto cómo sería el estado de la criatura si no hubiera recibido esa gracia. Según Calvino, las diferencias de entendimiento manifiestan que toda inteligencia procede de una concesión gratuita de Dios, quien, al dejar a algunos atrás, demuestra no estar obligado a ninguno.

En resumen, pese a sus afirmaciones sobre la radical corrupción de la naturaleza humana, el reformador ginebrino todavía mantiene cierta confianza en la aptitud intelectual del hombre para desenvolverse en los asuntos temporales. Ni siquiera desdeña el conocimiento que los paganos nos puedan proporcionar[38]. Al contrario, Calvino llega incluso a considerar dignos de reprobación a quienes rechacen el saber de los infieles, ya que ello supone negar los dones con los cuales Dios llena a todas sus criaturas[39].

---

35 «A esto no se oponen las disensiones y revueltas que luego nacen, por querer unos que se arrinconen todas las leyes, y no se las tenga en cuenta, y que cada uno no tenga más ley que su antojo y sus desordenados apetitos, como los ladrones y salteadores; o que otros —como comúnmente sucede— piensen que es injusto lo que sus adversarios han ordenado como bueno y justo, y, al contrario, apoyen lo que ellos han condenado. Porque los primeros, no aborrecen las leyes por ignorar que son buenas y santas, sino que, llevados de sus desordenados apetitos, luchan contra la evidencia de la razón; y lo que aprueban en su entendimiento, eso mismo lo reprueban en su corazón, en el cual reina la maldad. En cuanto a los segundos, su oposición no se enfrenta en absoluto al concepto de equidad y de justicia de que antes hablábamos. Porque consistiendo su oposición simplemente en determinar qué leyes serán mejores, ello es señal de que aceptan algún modo de justicia. En lo cual aparece también la flaqueza del entendimiento humano, que incluso cuando cree ir bien, cojea y va dando traspiés» (*IC*, II, ii, 13, a, pp. 184-185).

36 «Además no sólo tiene virtud y facilidad para aprenderlas, sino que vemos a diario que cada cual inventa algo nuevo, o perfecciona lo que los otros le enseñaron. En lo cual (...) Platón se engañó pensando que esta comprensión no era más que acordarse de lo que el alma sabía ya antes de entrar en el cuerpo» (*IC*, II, ii, 14, p. 185).

37 «Si bien es natural a todos, no deja de ser un don gratuito de su liberalidad para con cada uno en particular» (*Ibidem*).

38 «Dios ha querido que los infieles nos sirviesen para entender la física, la dialéctica, las matemáticas y otras ciencias» (*IC*, II, ii, 16, p. 186).

39 «Si, pues, estos hombres, que no tenían más ayuda que la luz de la naturaleza, han sido tan ingeniosos en la inteligencia de las cosas de este mundo, tales ejemplos deben enseñarnos cuántos son los dones y gracias que el Señor ha dejado a la naturaleza humana, aun después de ser despojada del verdadero y sumo bien» (*IC*, II, ii, 15, p. 186).

4.2.2. Inteligencia de las cosas celestiales[40]

Para los asuntos espirituales, el intelecto humano está más disminuido que para las cosas terrenales. En esta parte, la doctrina de Calvino es más fiel a la teología luterana. Aquella relativa confianza que el reformador ginebrino conserva cuando se trata de la intervención del hombre natural sobre lo temporal, hasta el punto de reconocer las verdades difundidas por los paganos, se torna, empero, en profunda incapacidad de la naturaleza humana cuando debe indagar las verdades celestes. Esta inteligencia de las cosas espirituales puede consistir en el conocimiento de Dios, en el conocimiento de su voluntad, especialmente de los decretos relativos a nuestra salvación, y, por último, en saber cómo debemos regular nuestra vida conforme a las disposiciones de su Ley moral.

Ciertamente, poseemos un conocimiento natural o innato de la existencia de Dios[41], mas la razón natural no nos permite comprender su esencia y voluntad[42]. En esta materia llegamos a continuas aporías: el Creador constituye un objeto infinito que desborda nuestras facultades cognoscitivas. Para el hombre natural, las cosas divinas constituyen una locura[43]. Calvino conserva así el tópico luterano, que tan brillantemente será desarrollado siglos después por Kierkegaard, de la religión como demencia. Este abismo entre la razón natural y la religión sólo podrá ser franqueado, finalmente, por la gracia, por el don gratuito de Dios[44].

No obstante, el hombre que busca su justificación trata de saber cómo debe ordenar su vida de acuerdo con la Ley de Dios. Para el reformador de Ginebra, esta ley coincide con las dos tablas del *Decálogo*. La Tabla relativa a Dios es la primera en jerarquía. A juicio de Calvino, cuando la voluntad ama a Dios, a lo puro, entonces se alcanza el mayor grado de libertad: la libertad cristiana o de conciencia. La Segunda, también en jerarquía, la relativa a los hombres, se obtiene a partir de la Primera: «nadie puede guardar por completo la caridad si antes no teme de veras a Dios, de ahí que las obras de caridad sirvan también de testimonio de la piedad. Además, como Dios no puede reci-

40 Cf. *IC*, II, ii, 18-25, pp. 188-194.

41 «El conocimiento de Dios está naturalmente arraigado en el entendimiento del hombre» (*IC*, I, iii, pp. 7-10).

42 «La sabiduría humana es como un velo que nos impide contemplar bien a Dios» (*IC*, II, ii, 20, p. 190).

43 «(...) las cosas recónditas solamente por la revelación del Espíritu le son manifestadas al entendimiento humano, de tal manera que son tenidas por locura cuando el Espíritu de Dios no le ilumina» (*Ibidem*).

44 «(...) la facultad que poseemos para entender los misterios divinos, es la que su majestad nos concede iluminándonos con su gracia. Y el que presume de más inteligencia, ese tal está tanto más ciego, cuanto menos comprende su ceguera» (*IC*, II, ii, 21, p. 191).

bir de nosotros beneficio alguno no nos pide buenas obras para con Él, sino que nos ejercitemos en ellas con nuestros prójimos»[45]. De este modo, la libertad cristiana o amor a Dios lleva a la caridad y a la igualdad, esto es, a estimar al Otro como a un igual con quien estamos en deuda. En el fondo, mientras el derecho natural de libertad, la libertad de conciencia, se deriva de la Primera Tabla, el derecho natural de igualdad se extrae de la Segunda, de la Tabla que manda amar a los demás hombres. Como es sabido, la piedad y la caridad siempre han servido de inspiración a todas las doctrinas iusnaturalistas, formales y materiales.

Aun subsistiendo la oscuridad común a todas las cosas celestiales, el entendimiento no está tan lejos de poder comprender el Decálogo como de conocer la esencia de la divinidad y su voluntad, pues Dios ha escrito la Ley moral en el corazón de cada hombre. Esta ley divina o natural constituye, según Calvino, un «*sentimiento* de la conciencia mediante el cual discierne entre el bien y el mal lo suficiente para que los hombres no pretexten ignorancia siendo convencidos por su propio testimonio»[46]. Por esta causa no sólo resulta falso que todos los pecados procedan, como se desprende de Platón, de la falta de conocimiento, sino también que haya malicia deliberada en cualquier pecado: los regenerados o elegidos, a pesar de su buen sentimiento o intención, caen por la influencia irresistible de sus corruptos miembros corporales.

Ahora bien, el juicio de la conciencia, cuya norma es la ley natural, resulta insuficiente para deliberar correctamente[47]. Calvino acude a la obra de Temistio para explicar cómo es posible que el entendimiento humano se equivoque cuando trata de acomodar nuestra acción a la Ley. Según Temistio, *el entendimiento nunca se engaña en los principios generales, pero sí cuando juzga las cosas en particular*[48]. Este engaño procede de que la inteligencia es afectada por los intereses o deseos de la voluntad individual[49]. Pero también es

45 *IC*, II, viii, 53, pp. 302-303.

46 *IC*, II, ii, 22, p. 191.

47 «Sin lugar a dudas el apóstol san Pablo muestra cuán sin fuerzas se encuentra la razón para conducirnos por la vida, cuando dice que nosotros, de nosotros mismos, no somos aptos para pensar algo como de nosotros mismos (*2 Cor. 3, 5*). No habla de la voluntad ni de los afectos, pero nos prohibe suponer que está en nuestra mano ni siquiera pensar el bien que debemos hacer» (*IC*, II, ii, 25, p. 193).

48 Temistio, *Paráfrasis al libro III; Del Alma*, cit. en *IC*, II, ii 23, p. 192.

49 «El filósofo Temistio —escribe Calvino— se acercó más a la verdad, diciendo que el entendimiento se engaña muy pocas veces respecto a los principios generales, pero que con frecuencia cae en el error cuando juzga de las cosas en particular. Por ejemplo: Si se pregunta si el homicidio en general es malo, no hay hombre que lo niegue; pero el que conspira contra su enemigo, piensa en ello como si fuese una cosa buena. El adúltero condenará el adulterio en general, sin embargo, alabará el suyo en particular. Así pues, en esto estriba la ignorancia: en que el hombre después de juzgar rectamente sobre los principios generales, cuando se trata de sí mismo en particular se olvida de lo que había establecido independientemente de sí mismo»

posible, a pesar de la opinión de Temistio, que el pecador no sufra ninguna equivocación y se deje arrastrar por el mal[50]. En tal caso, añade Calvino, se trataría de una corrupción de la voluntad (*intemperancia*)[51] y no del entendimiento. Por tanto, ese juicio universal del entendimiento facultado para discernir entre el bien y el mal no basta para conocer la verdad en cada ocasión particular[52]. En realidad, el juicio de la conciencia sólo cumple su función correctamente una vez realizada la acción, puesto que su finalidad es hacer inexcusable e imputable el comportamiento del hombre histórico.

El entendimiento natural, si no ha recibido la gracia de Dios, permanece impotente para comprender de manera práctica la Primera Tabla. Asimismo demuestra su incapacidad, si bien en un grado mucho menor, cuando desea encauzar su acción de acuerdo con la segunda Tabla, la relativa al orden de la vida humana[53]. Para probar este aserto, el reformador pone dos ejemplos. En primer lugar, la razón humana no puede concebir el mal de la concupiscencia, cuyo efecto siempre permanece interior. Por eso —señala Calvino, los filósofos sólo hablan de vicios cuando se manifiestan externamente con signos visibles, y no condenan los deseos (intenciones) malvados. En segundo lugar,

---

(*IC*, II, ii, 23, p. 192). También Thomasius sigue la estela de la Reforma calvinista cuando resta valor al papel activo de la conciencia, y niega que el juicio singular de ésta pueda encontrar la norma más adecuada para la *praxis* humana: «la conciencia, según la opinión común, es un juicio singular de la inteligencia propia de cada hombre sobre el bien y el mal. Pero como se ha demostrado que los distintos hombres tienen por naturaleza juicios muy distintos y opuestos sobre el bien y el mal, resulta necesariamente que de esta manera saldrían normas muy distintas y opuestas» (C. THOMASIUS, *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, Tecnos, Madrid, 1994, I, IV, XVII, p. 181).

50 «Sin embargo, la afirmación de Temistio no es del todo verdad. Algunas veces la fealdad del pecado de tal manera atormenta la conciencia del pecador, que al pecar no sufre engaño alguno respecto a lo que ha de hacer, sino que a sabiendas y voluntariamente se deja arrastrar por el mal. Esta convicción inspiró aquella sentencia: *Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor* (cf. Ovidio, *Metamorfosis, VII, 20*)» (*IC*, II, ii, 23, p. 192).

51 A este respecto, Calvino alude a la distinción hecha por Aristóteles entre incontinencia e intemperancia: «dondequiera que reina la incontinencia pierde el hombre, por su desordenada concupiscencia, el sentimiento particular de su culpa, que condena en los demás; pero que pasada la perturbación de la misma, luego se arrepiente; en cambio, la intemperancia es una enfermedad más grave, y consiste en que el hombre ve el mal que hace, y, sin embargo, no desiste, sino que persevera obstinadamente en su propósito» (*Ibidem*).

52 «Cuando oímos que hay en el hombre un juicio universal para discernir el bien y el mal, no hemos de pensar que tal juicio esté por completo sano e íntegro. Porque si el entendimiento de los hombres tuviese la facultad de discernir entre el bien y el mal solamente para que no pretexten ignorancia, no sería necesario que conociesen la verdad en cada cosa particular; bastaría conocerla lo suficiente para que no se excusasen sin poder ser convencido por el testimonio de su conciencia, y que desde ese punto comenzasen a sentir temor del tribunal de Dios» (*IC*, II, ii, 24, p. 192).

53 «En cuanto a los mandamientos de la segunda Tabla, tiene algo más de inteligencia, porque se refiere más al orden de la vida humana; aunque aun en esto cae en deficiencias» (*IC*, II, ii, 24, p. 193).

nuestra inteligencia siempre permanece remisa a entender la necesidad de no resistir al tirano: hasta al más excelente ingenio le parece absurdo que haya de mantenerse un poder cuando existe alguna manera de librarse de él. Esta idea contraria a la resistencia activa del tirano parece en contradicción con las afirmaciones de Calvino en otras partes de su libro. Sin embargo, el reformador únicamente expresa su oposición a derribar al tirano por medios privados y no públicos (éforos).

Tampoco los dones intelectuales concedidos al regenerado son perfectos o permanentes. Su entendimiento no resulta iluminado de una vez para siempre respecto a las cosas espirituales. Dios no concede a su criatura una capacidad funcional para que, con sus solas fuerzas, pueda alcanzar la verdad sobre el bien moral. Por el contrario, en todo momento se precisa la incesante intervención de la gracia divina para conservar esta rectitud[54].

4.3. Corrupción de la voluntad

4.3.1. El abismo entre el conocer y el querer, entre el querer y el obrar[55]

La voluntad, y no el entendimiento, es la sede principal del pecado[56]: a ella le corresponde la elección del bien o del mal. A continuación debemos averiguar a qué tipo pertenece esta preferencia: si está determinada por una realidad exterior y forzosamente la voluntad ha de elegir una opción u otra; o si puede escoger aquello que su intelecto enjuicia como bueno y justo, esto es, si es flexible tanto para el bien como para el mal. Por supuesto, esta discusión se puede replantear y resumir preguntándose por la libertad de la voluntad. Estamos así ante el tópico del libre albedrío. Si bien los *filósofos* suponen esta libertad en todos los hombres, sólo los regenerados, por haber recibido la gra-

54 «Además, la Escritura no dice que nuestro entendimiento es iluminado de una vez para siempre, de suerte que en adelante pueda ver ya por sí mismo (...). Pues (...) (el regenerado también) necesita a cada momento ser enderezado por el buen camino, a fin de no apartarse de la doctrina en que ha sido instruido. Por eso en otro lugar (David) pide que le sea renovado el espíritu de rectitud, que por su culpa había perdido (*Sal. 51, 10*)» (*IC*, II, ii, 25, p. 194).

55 Cf. *IC*, II, ii, 26-27, pp. 195-197. La religión reformada, como señala Karl Barth, subraya esta doble impotencia del hombre para realizar lo que quiere, y para querer lo que sabe. Por eso habla «sólo de *una* realidad: de la realidad del pecado» (K. BARTH, *Carta a los romanos*, B.A.C., Madrid, 1998, p. 326).

56 «Y si todo hombre está sometido a pecado, por necesidad su voluntad, sede principal del pecado, tiene que estar estrechamente ligada» (*IC*, II, ii, 27, p. 196). Sobre el hecho de que la voluntad sea la sede del pecado es interesante subrayar la distinción realizada por Thomasius entre delito de razón —demencia— y delito de voluntad. Sólo en este último caso hay culpa y responsabilidad. De ahí que no sea tan importante la razón en la imputación del pecado. Cf. J. J. GIL CREMADES, *Estudio Preliminar*, en C. THOMASIUS, *op. cit.*, p. XVII.

cia divina, pueden realizar en algunas ocasiones los tres actos con que los *filósofos* definen el libre arbitrio[57]: primero, el entendimiento delibera sobre lo bueno; segundo, la voluntad elige lo propuesto por el juicio del intelecto; y, por último, el hombre ejecuta los deseos de la voluntad, lo cual implica, además, que la intención buena logra poner en movimiento los miembros del elegido. Ahora bien, el tercer acto no se cumple siempre, pues basta con la *Gesinnung* recta.

En la praxis del hombre caído se rompe por todas partes aquella cadena causal que caracteriza al proceso del libre albedrío. El entendimiento no es capaz por sí solo, partiendo únicamente de los principios universales infundidos por Dios, de juzgar correctamente los casos particulares. Pero, aun siendo correcto el dictamen del entendimiento, la voluntad no puede desear el bien si no ha sido alumbrada por el Espíritu Santo[58]. De ahí el error de los escolásticos, quienes atribuyen al hombre caído un deseo natural, aunque muy débil, de hacer el bien. Por consiguiente, en el hombre corrompido tiene lugar una primera escisión o ruptura entre el entendimiento y la voluntad (*abismo entre el pensar y el querer*). Por otra parte, ni siquiera en el elegido, en el hombre convertido en receptáculo de la gracia divina, se completa necesariamente la cadena causal del libre albedrío. No siempre se produce el paso desde la *voluntad que desea el bien* a la persecución de éste. La voluntad reconstruida —volvemos a insistir en ello— es flexible tanto para el bien como para el mal, o sea, no está dotada del don de la perseverancia. Se produce así una segunda ruptura o desconexión entre el deseo de hacer bien y su efectiva realización (*abismo entre el querer y el obrar*).

Esta falta del don de la constancia se encuentra asociada con el carácter finito del compuesto humano. Según la *Epístola a los Romanos*, el elegido no hace en todo momento el bien deseado[59], y la sensualidad se impone a menudo sobre la voluntad recta, porque el cuerpo, los miembros o la carne resultan extraños a la parte infinita o inmortal del hombre. Pero el regenerado no es quien hace el mal sino el pecado que habita en él, en su cuerpo o, haciendo uso de la terminología de Spinoza, en sus *partes extensivas*. A un elegido, a quien desea *de corazón* el bien, no se le imputa un pecado que no constituye un signo de su destino escatológico. Hasta aquí Calvino y Lutero estarían de acuerdo en señalar la conexión entre la culpabilidad o el pecado y la finitud humana, y en presentarnos al regenerado como un ser escindido

57 Cf. *IC*, II, ii, 26, p. 195.

58 Por esta razón, «no escoge lo verdaderamente bueno para él, según la excelencia de su naturaleza inmortal y el dictado de su corazón (...), sino que contra toda razón y consejo sigue, como una bestia, la inclinación natural» (*Ibidem*).

59 Cf. *IC*, II, ii, 26, pp. 195-196.

entre un hombre interior y otro exterior[60]. La lectura de Pablo de Tarso les lleva a una parecida conclusión: sólo con la muerte, el hombre alcanza la más perfecta excelencia, la integridad o el cumplimiento estricto del Decálogo. De todas formas, Calvino subraya también que Dios concede, en determinadas ocasiones, la perseverancia necesaria para obrar de acuerdo con su Ley[61].

4.3.2. El origen del mal

La corrupción aparece en el mundo al separarse la voluntad individual de la ley moral. Dios se hace de este modo transcendente a la criatura, y sólo por donación y gracia vuelve a presentarse en el corazón de los escogidos. Pese a la opinión de algunos autores, Calvino niega que el mal haya sido creado por Dios[62]. El *impío* Maniqueo y los suyos lograban eludir el problema de la teo-

---

60 «Según el hombre interior me deleito en la Ley de Dios; pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (*Rom.* 7, 22-23). Es muy significativa la distinta interpretación que hacen católicos y reformados de este fragmento paulino. Mientras, para los primeros, esa lucha interior alude a la situación del hombre que todavía no ha recibido la gracia, para los segundos, especialmente para Calvino, tal lucha sólo acontece en los regenerados, pues querer el bien, aun sin traducirse en obras, solamente se encuentra en manos de quienes han recibido la gracia de Dios: «Y que el Apóstol habla de los regenerados se ve porque, después de decir que en él no había bien alguno, explica luego que él entiende esto de su carne; y, por tanto, niega que sea él quien hace el mal, sino que es el pecado que habita en él. ¿Qué quiere decir esta corrección: *En mí, o sea, en mi carne*? Evidentemente es como si dijera: *No habita en mí bien alguno mío, pues no es posible hallar ninguno en mi carne*. Y de ahí se sigue aquella excusa: *No soy yo quien hace el mal, sino el pecado que habita en mí*, excusa aplicable solamente a los fieles, que se esfuerzan en tender al bien por lo que hace a la parte principal de su alma» (*IC*, II, ii, 27, p. 196). Sobre este desgarro entre el *espíritu* del hombre interior y la *naturaleza* de sus miembros. Cf. K. BARTH, *op. cit.*, p. 332.

61 «Dios da el querer y el obrar (...). Y porque aun la misma buena voluntad está oprimida por el peso de la carne, de suerte que no puede conseguir lo que pretende, añade luego que para vencer las dificultades que nos salen al paso, el Señor nos da constancia y esfuerzo a fin de obrar hasta el fin (...). Con lo cual quiere decir que incluso los de buenos sentimientos están tan sujetos a engaños, que fácilmente se desvanecerían, o se irían como el agua, si no fuesen fortalecidos con la constancia» (*IC*, II, iii, 9, p. 208).

62 Carla Calvetti no ha entendido el origen del mal en Calvino. Según la italiana, *il presupposto* de la filosofía de Calvino, esto es, «il concetto della sovranità assoluta, esclusiva di Dio» (C. CALVETTI, *La filosofia di Giovanni Calvino*, Vita e pensiero, Milán, 1955, pp. 71-72), ha de llevar a una conclusión no deseada por el reformador: la voluntad humana constituye una potencia espontánea e irresponsable y, estando privada de toda libertad como está, no se le podrá atribuir la autoría del mal. El *presupposto* calvinista, con su corolario, la predeterminación, nos llevaría, vuelve a sostener Calvetti, a una especie de metafísica panteísta (cf. *Ibidem*, pp. 96-97), pues todo, incluso el mal, debe ser atribuido a la divinidad calvinista. Por supuesto, nada más lejos de un panteísmo ateo o que confunda a Dios con la naturaleza. Según Calvetti, si se desea salvar las exigencias teológicas sobre la bondad de Dios, será necesario hacer responsable al hombre del mal y admitir un contradictorio libre arbitrio de la criatura. Al final —añade la autora italiana, resta una paradoja insalvable. Quedan yuxtapuestos dos términos inconciliables: el *servo*

dicea atribuyendo la creación de las cosas malas a un segundo principio, el Diablo, que lucha en condiciones de igualdad con el mismo Dios. Sin embargo, Calvino niega que la maldad y perversidad del hombre o del Diablo haya sido creada: la auténtica fe cristiana «no admite en absoluto que exista en todo cuanto ha sido creado criatura alguna que por su naturaleza sea mala»[63].

El mal se trata de algo negativo: supone la falta de ser debida a la inconstancia, contingencia, arbitrariedad e indeterminación de nuestro querer. Este déficit resulta afín a la temporalidad o mortalidad humana. Por eso, el mal se encuentra íntimamente relacionado con nuestro cuerpo, con la parte perecedera de nuestro compuesto, la única que puede corromperse e influir negativamente, a través de los desordenados apetitos, en la actividad humana. En realidad, el mayor misterio teológico no es, para Calvino, el de la autoría del mal, por cuanto sólo al hombre le corresponde toda la responsabilidad[64], sino el de la doble predestinación, es decir, por qué el Creador no ha concedido universalmente la gracia.

• Spinoza llevará hasta sus últimas consecuencias la idea del mal como algo carente de entidad y no creado. Únicamente si el mal es un puro no-ser, Dios no será su causa. El *Hacedor* es el autor de todo lo positivo, de todas las acciones, estados e intenciones, mas no puede crear lo negativo, pues resulta contradictorio producir lo que no es o carece de esencia. Ninguna acción, considerada en sí misma, es buena o mala[65]. Según Spinoza, el matricidio de Nerón debe ser reprobado, no porque el homicidio de la madre sea siempre condenable («en cuanto incluía algo positivo no era un crimen»),

---

arbitrio y la bondad de Dios, la omnipotencia divina y la imputación humana, el determinismo y la responsabilidad del hombre.

También Imbart de La Tour observa una contradicción entre la filosofía calvinista, la cual intenta salvar la libertad de Adán, y la teología calvinista, fundada en una omnipotencia divina que niega toda autonomía a la criatura. De este modo, el discurso metafísico sobre la omnipotencia de la divinidad se encuentra en trágica antítesis con sus convicciones teológicas en torno a la bondad infinita de Dios. Cf. P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, vol. IV, *Calvin et l'institution chrétienne*, Hachette, París, p. 82.

63 «Porque ni la maldad y perversidad del hombre, ni la del Diablo, ni los pecados que de ella proceden, son de la naturaleza misma, sino de la *corrupción de la naturaleza*; ni hubo cosa alguna desde el principio en la cual Dios no haya mostrado su sabiduría y su justicia» (*IC*, I, xiv, 3, p. 98).

64 Calvino resume esta idea refiriéndose al Sermón 176 de Agustín de Hipona: «confiesa que todas estas cosas las tienes de Dios, que todo cuanto de bueno tienes viene de Él, y todo el mal viene de ti» (*IC*, II, ii, 27, p. 197).

65 «(...) si se pregunta, en cambio, si aquellas dos acciones (la del ladrón y el justo), en cuanto son algo real y causado por Dios, son algo igualmente perfecto, digo que, si sólo atendemos a las obras y a su modo concreto, es posible que ambas sean igualmente perfectas» (B. SPINOZA, *Correspondencia*, Carta a Blijenbergh del 13-3-1665, Alianza, Madrid, 1988, p. 212).

sino porque el de Nerón se caracterizaba por la falta de gratitud, misericordia y obediencia[66].

En la obra del filósofo holandés todo aquello perteneciente a la esencia, a fin de cuentas determinado por Dios, tiene un carácter positivo. En cambio, la conducta malvada se debe a las afecciones que no se tienen. Como el mal nunca se encontrará en un estado o en una esencia, la conclusión más lógica será pensar que reside en una comparación de estados o de esencias[67], o en otras palabras, en una observación de las variaciones continuas de los estados y afecciones. Esta comparación exige introducir el tiempo, la duración. Para Spinoza, de nuestros tres componentes, lo negativo, lo malo, sólo está conectado con las partes extensivas o corporales, las caracterizadas por su provisionalidad y susceptibles de corromperse o descomponerse. En consecuencia, el filósofo de Amsterdam puede afirmar, como Calvino, que el mal no está en la naturaleza, sino en su corrupción.

Lutero y Calvino no son los únicos en condenar la existencia temporal del hombre. También para Maquiavelo o Hobbes, el mal residirá en la mortalidad humana. La antropología de Maquiavelo coincide con la trágica visión reformada de la voluntad humana. Según el florentino, la mayor fuente de des-

---

66 «Dios es absolutamente y realmente causa de todas las cosas que tienen esencia, cualesquiera que sean (...). Me parece que yo he probado suficientemente que lo que constituye la forma del mal, del error, del crimen, etc., no consiste en algo que exprese una esencia y que, por tanto, no se puede decir que Dios sea su causa. El matricidio de Nerón, por ejemplo, en cuanto incluía *algo positivo*, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón. ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? Simplemente que con dicha acción él demostró que era *in-grato, in-misericorde y des-obediente*. Ahora bien, es cierto que nada de esto expresa algo de esencia y que, por tanto, tampoco Dios fue causa de ello, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón» (*Ibidem*, pp. 210-211) (Cursiva, A.R.).

El mal en Spinoza, como ha observado Deleuze, puede ser analizado siguiendo el modelo del envenenamiento, de la intoxicación o de la indigestión: el mal aparece como una descomposición de relaciones (lo negativo) y el bien, por el contrario, como una composición de relaciones (lo positivo). Cf. G. DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, pp. 44-45. En el asesinato se descompone la relación de un cuerpo distinto al del agresor; en el robo se descompone la relación que une a un hombre con su propiedad; en el adulterio la relación existente entre una pareja. Cf. *Ibidem*, p. 48. A Dios siempre se le podrá atribuir la autoría de la composición de relaciones según leyes eternas, mientras que el mal sólo existirá en la idea inadecuada y en las afecciones que se siguen de ella. Pues bien, el matricidio de Orestes no se trata de una acción mala, aun habiéndose cometido un asesinato y descompuesto la relación característica del cuerpo de Clitemnestra, porque no atendemos a esta última descomposición, sino a las nuevas relaciones o composiciones que origina la acción. Deleuze lo explica así: «Orestes mata a Clitemnestra, pero ésta ha asesinado a su marido Agamenón, el padre de Orestes; de modo que el acto de Orestes queda precisa y directamente asociado con la imagen de Agamenón, con la relación característica de Agamenón como verdad eterna con la que se compone» (*Ibidem*, p. 50).

67 *Ibidem*, p. 53.

contentos, la ambición, se debe a que «la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que *puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo*, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción»[68]. En el caso de la teología reformada, la criatura humana podrá desear cumplir cada uno de los mandamientos de la Ley, pero nunca podrá lograrlo. De ahí procede la crónica angustia o temor por no alcanzar la salvación, que en el plano terrenal de la política maquiavélica se convierte en miedo a no poseer los bienes suficientes para protegerse de las repercusiones de la fortuna. La paulina lucha interior entre el espíritu y la carne que desgarra a los mismos regenerados se corresponde con el agónico, y siempre frustrado, intento de hacer coincidir la realidad con los deseos (*escisión entre el querer y el obrar*). Hay de este modo una íntima relación entre una voluntad siempre insatisfecha, sin que sea posible poner un término o límite a sus anhelos, y la idea maquiavélica de ciclo, de historia sin solución final y sin triunfo del bien.

Asimismo, para Hobbes, la existencia del hombre tiene un sesgo trágico. La felicidad coincidiría con su *perseverancia continua*, con su inmortalidad. Mas, aquí abajo, el hombre no puede gozar nunca de la tranquilidad alcanzada tras haberse garantizado la subsistencia. La vida es lucha, agonía, competencia entre los hombres, prácticamente iguales en sus fuerzas y facultades mentales, para apoderarse de los bienes que aseguren la supervivencia. Por esta razón será necesario acumular sin descanso poderes *instrumentales* que aseguren o consoliden los ya logrados. Como nunca se puede estar seguro de contar con el poder suficiente, el hombre está condenado a un perpetuo e insatisfactorio trabajo. En esta vida, en el seno de la temporalidad, nos confiesa Hobbes, no existe ni el *finis ultimus* ni el *summun bonum*. El individuo siempre está angustiado por el futuro, hasta el punto de que la muerte adopta un ambivalente aspecto: no sólo genera el terror a la nada, sino también puede esperarse como un descanso[69].

En el fondo, Hobbes y Maquiavelo consideran que la existencia natural está dominada por el trágico principio de la autoconservación[70]. Tal es el significado filosófico del pecado original. La supervivencia, la sed de inmortalidad o, parafraseando a Spinoza, el esfuerzo por *perseverar en su ser*, supone el punto de partida de estas pesimistas antropologías. Justamente porque resulta más problemática que nunca la subsistencia física, porque el temor a

---

68 N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, I, 37, p. 120.

69 Cf. T. HOBBES, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989, I, XI, p. 87.

70 Cf. C. LAZZERI, *Les racines de la volonté de puissance: le passage de Machiavel à Hobbes*, en AA. VV., *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris, 1990, pp. 225-246.

la muerte se acrecienta en un período de guerras civiles y religiosas, se hace más presente el carácter inseguro o pecaminoso de nuestro ser mortal. En estas condiciones, la lucha por la vida de cada individuo acaba transformándose en lucha social, en lucha inter-individual y en voluntad de dominio.

5. El servo arbitrio calvinista

5.1. La equívoca expresión «libre albedrío»: confusión entre libertad intrínseca y libertad extrínseca

Entre las antiguas definiciones de libre albedrío, Calvino prefiere, sin duda por el papel relevante que juega en ella la gracia, la de Agustín de Hipona: «facultad de la razón y de la voluntad, por la cual, con la gracia de Dios, se escoge el bien, y sin ella el mal»[71]. Se logra así conciliar dos términos en principio antitéticos: la voluntariedad (el albedrío es libre) y la necesidad de la elección. En esta materia, Calvino critica a los *Padres antiguos* por haber seguido más de lo conveniente a los *filósofos*[72] y por restar importancia a la donación gratuita de la gracia. El reformador atribuye este comportamiento a dos razones: temen ser objeto de la burla de los *filósofos* si niegan al hombre natural toda capacidad para hacer el bien por sí mismo; y temen invitar a la indolencia si predican que el hombre natural desea necesariamente el mal[73].

El teólogo ginebrino reprueba en particular la doctrina de Pedro Lombardo sobre las dos gracias, según la cual la *gracia operante* hace que deseemos el bien con eficacia, y la *gracia cooperante* sigue a la buena voluntad de la criatura para ayudarla. Esta gracia cooperante esconde un pensamiento inaceptable para la Reforma: nosotros apetecemos naturalmente lo bueno, aunque no sea efectivo este deseo sin la gracia operante. «Los escolásticos —escribe Calvino— pensaron que como (Pedro Lombardo) dijo que nosotros obramos juntamente con la segunda gracia, que está en nuestro poder, o destruir la primera gracia rechazándola, o confirmarla obedeciendo»[74]. A estos escolásticos los acusa el reformador de *sofistas* y de malinterpretar al maestro de las *Sentencias*, pues no se afirma en su obra «que el hombre tenga libre albedrío porque sea capaz de pensar o hacer tanto lo bueno como lo malo, sino solamente porque no está coaccionado a ello y su libertad no se ve impe-

71 *IC*, II, ii, 4, p. 176.

72 Cf. *IC*, II, ii, 4, pp. 174-176.

73 Por esta razón, agrega el reformador, algunos *doctores de la Iglesia*, como Crisóstomo y Jerónimo, llegan a un «pequeño acuerdo entre la doctrina de la Escritura y la de los filósofos» (*IC*, II, ii, 4, pp. 174).

74 *IC*, II, ii, 6, p. 177.

dida, aunque nosotros seamos malos y siervos del pecado y no podamos hacer otra cosa sino pecar»[75].

En esta última cita, Calvino diferencia entre coacción, en el sentido de violencia o *Gewalt*, y necesidad[76]. La ausencia de coacción, o fuerza externa sobre la voluntad, le permitirá sostener una tesis en apariencia contradictoria: *aun por necesidad, pecamos voluntariamente*[77]. Hay libre arbitrio y, por tanto, voluntariedad, porque no existe una violencia exterior, una fuerza mayor, que obligue a la voluntad; sin embargo, la elección es inevitablemente necesaria porque depende de la gracia. Calvino explica, por tanto, la imputación de los pecados con esta doble distinción entre necesidad y violencia, y entre libertad (libertad intrínseca) y voluntariedad (libertad extrínseca)[78].

La flagrante contradicción calvinista desaparece si tenemos en cuenta la escisión radical, iniciada por Lutero, entre el exterior y el interior humano. Si dirigimos nuestra mirada hacia el ámbito exterior o de las obras, no existe ningún obstáculo para elegir entre el bien y el mal; la situación cambia si pasamos al fuero interno de la criatura, a la cual no le queda más remedio que conformarse con su condición servil. Este paso al interior nos obliga a afirmar el *servo arbitrio*: quien recibe la gracia elige necesariamente el bien; y quien no, escoge necesariamente el mal.

Calvino admite la existencia de *libre albedrío* con la condición de que se le otorgue su auténtico y estrecho sentido: el hombre es libre en el insignificante ámbito exterior, allí donde se hacen visibles las obras. Goza de *libertad*

---

75 *IC*, II, ii, 6, p. 178.

76 «*Distinción entre necesidad y violencia.* Puede que se ofendan los que no saben distinguir entre necesidad y violencia (...). Así que debemos tener en cuenta esta distinción: que el hombre, después de su corrupción por su caída, peca voluntariamente, no forzado ni violentado; en virtud de una inclinación muy acentuada a pecar, y no por fuerza; por un movimiento de su misma concupiscencia, no porque otro le impulse a ello; y, sin embargo, que su naturaleza es tan perversa que no puede ser inducido ni encaminado más que al mal (...). Pero el Maestro de las Sentencias, no habiendo sabido distinguir entre necesidad y violencia, ha abierto la puerta a un error muy pernicioso, diciendo que el hombre podría evitar el pecado, puesto que peca libremente» (*IC*, II, iii, 5, pp. 202-203). «La necesidad es una obligación interior (...); la violencia es una fuerza exterior que nos obliga» (*IC*, nota de la edición francesa de la *Societé Calviniste de France*, p. 202).

77 Cf. *IC*, II, v, 1, p. 220.

78 También para Locke, el hombre únicamente posee libertad extrínseca, es decir, cualquiera puede obrar lo que su voluntad desea, pero no es libre en la acción misma de la volición: «por lo que toca a la acción misma de la voluntad, un hombre no es libre, puesto que la libertad consiste en la potencia de actuar o no actuar, potencia de que carece entonces el hombre respecto a la volición (...). Pero como el acto de la volición, o de preferir una de las dos cosas es algo que no se puede evitar, es claro que, a ese respecto, un hombre está bajo necesidad» (J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1992[3], II, XXI, p. 227). Por esta razón, la libertad intrínseca del cristiano afecta, según Calvino, a la misma volición: implica la más absoluta indiferencia.

extrínseca mientras su voluntad no sea violentada por otros hombres o fuerzas mundanas, pero de ninguna manera disfruta de *libertad intrínseca*[79]. El teólogo ginebrino con esta débil defensa del albedrío en la esfera natural, no en la teológica, está señalando el fin del sistema señorial medieval que, anclado en el pensamiento aristotélico clásico, distinguía entre señores y siervos, según gozarán de mayor o menor libertad.

En cambio, el catolicismo de Tomás de Aquino no se desprendía completamente de la antigua antropología clásica: no resolvía la contradicción entre el universalismo cristiano, que estima el trabajo como una de las penas derivadas del pecado original, y la desigualdad de la sociedad feudal. En su obra, el dogma teológico de la pecaminosidad natural del hombre o del pecado original quedaba relegado ante el reconocimiento del libre arbitrio. El individuo capaz de justificarse con sus propias fuerzas, con sus obras, era el *señor* feudal dotado de la suficiente autonomía para no ser considerado un instrumento ni llevar una vida servil. Ello suponía, en definitiva, el acceso del hombre natural a la verdad, la capacidad para ordenar su vida de acuerdo con la Ley divina, y la armonización de razón y fe.

La nueva religión reformada, que discrimina entre la libertad extrínseca y la intrínseca, resulta, por el contrario, coherente con el mensaje evangélico sobre la servidumbre universal. Pero es Calvino, y no Lutero, quien acaba completamente con el esquema antropológico clásico y medieval[80]. El reformador sajón todavía circunscribe la alienación del hombre al ámbito temporal: sigue otorgando al elegido los atributos característicos del señor feudal, aunque sólo pueda disfrutar de ellos en la dimensión sobrenatural[81]. El *filius Dei* luterano se parece demasiado al hombre antiguo y medieval liberado de los trabajos más serviles.

Para que se produjera esa transformación meliorativa en el significado de la servidumbre y del trabajo fue preciso partir de una teología como la calvi-

---

79 Si, para Calvino, la necesidad en la elección es originada por la omnipotencia divina, Thomasius, en última instancia, nos ofrece también una explicación semejante. En el siguiente parágrafo del iusnaturalista se explica diáfanamente por qué no existe libertad intrínseca para la voluntad: «la voluntad es esclava de otras potencias tanto externas como internas al hombre, en cuanto que agradan al deseo y le excitan e inclinan. Aunque no siempre se entiende que la voluntad actúa excitada por potencias de este tipo, también desde este punto de vista se dice que la voluntad es libre (no lo es), pero con libertad extrínseca, no intrínseca» (*Ibidem*, I, I, LXVII, p. 66). Por tanto, la voluntad humana es esclava de su condición material, contingente o temporal. Sólo Dios, la potencia primera y eterna, no necesita nada y es absolutamente libre. Al final todo dependerá de la divinidad, puesto que la universal vinculación de unas potencias a otras únicamente se acaba en el libérrimo Autor de la Naturaleza. Todo depende de Él, y nada le influye o afecta. Cf. C. THOMASIUS, *op. cit.*, I, I, LXXV, p. 69.

80 Cf. V. TRANQUILLI, *op. cit.*, p. 524.

81 Cf. *Ibidem*, p. 557.

nista, tan centrada en la omnipotencia divina, que redujera a los individuos al minúsculo papel de simples instrumentos, esclavos o siervos, y, por consiguiente, sin posibilidad de acceder a los privilegios que implicaban una naturaleza hecha a semejanza de la divinidad y la condición de *hijo* de Dios. En efecto, gracias a pensar en una divinidad parecida al amo o señor feudal, se pudo acabar con la antigua concepción antropológica. En este cambio influyó decisivamente el hecho de extender la alienación universal a los cielos. Desde este momento, la falta de autonomía humana adquiría un significado más positivo, por cuanto la *autoglorificación de Dios* exigía ese estado de servidumbre o de falta de libertad intrínseca. Al desaparecer la *semejanza* con el Creador[82], al transformarse el *filius Dei* en *servus Dei*, la alienación, el trabajo, se revalorizaba porque uno ya no era siervo de otro hombre, sino de Dios, y porque el ser humano carecía de un término mejor para definir, en comparación, la condición de siervo como peyorativa. El servicio al Hacedor dejaba de ser entonces una actividad molesta, transitoria, y se convertía en el fin exclusivo de la humanidad.

El peligro de que se malinterprete el significado verdadero del *libre albedrío* es muy alto. Así lo demuestra, según Calvino, los excesos cometidos por los humanistas y escolásticos, quienes atribuyen al hombre una potencia desmesurada para hacer el bien y rechazar el mal. Con el objetivo de evitar malentendidos, el reformador propone renunciar al uso «de un término tan enojoso»[83]. Esta expresión «desafortunada y peligrosa» puede llevar a quien la escuche, y más si se entiende con el significado difundido por los *sofistas* escolásticos, a imaginar que «el hombre es señor de su entendimiento y de su voluntad, con potestad natural para inclinarse a una u otra alternativa»[84]. Puede inducir al hombre a cometer la mayor afrenta contra Dios, esto es, a caer en el pecado de orgullo. La vanidad, la soberbia o el orgullo son para el calvinismo más peligrosos que la indolencia, pues no hay nada más contrario a la naturaleza del cristianismo, a la humildad, que elevar la condición de la criatura y rebajar la omnipotencia divina[85].

---

82 Cf. *Ibidem*, p. 520.

83 *IC*, II, ii, 9, p. 179.

84 *IC*, II, ii, 7, p. 178.

85 «De suerte que los que nos atribuyen más de lo que es nuestro, no solamente cometen un sacrilegio, quitando a Dios lo que es suyo, sino que también nos arruinan y destruyen a nosotros mismos» (*IC*, II, ii, 1, p. 172). «Porque no hay peligro alguno de que el hombre se rebaje excesivamente, con tal que entienda que en Dios ha de recobrar lo que le falta. Al contrario, no puede atribuirse ni un adarme más de lo que se le debe, sin que se arruine con una vana confianza y se haga culpable de un grave sacrilegio, al atribuirse a sí mismo la honra que sólo a Dios se debe» (*IC*, II, ii, 10, pp. 180-181).

5.2. *La imputación de los pecados: el juicio general («sensus communis») y la prudencia particular*

El dogma calvinista del *servo arbitrio* o la ausencia de libertad intrínseca no impide que al hombre le sean imputados sus pecados. Esta imputación es factible porque todo individuo posee la capacidad natural suficiente para reconocer el mal realizado. A juicio del reformador, sólo hay una verdadera causa de inimputabilidad: la coacción externa. El hombre es responsable de una acción, es su autor, si la realiza voluntariamente (libertad extrínseca), y para ello basta con la ausencia de violencia o fuerza mayor[86]. Nunca puede alegar ignorancia para que no le sean imputadas las malas obras, por cuanto una vez realizada la acción digna de reprobación moral, todavía posee el suficiente juicio, conciencia o lucidez para saber si ha pecado.

Según Calvino, Dios ha inscrito en el corazón de todos los hombres, junto a un innato gusto por el saber (Aristóteles), la ley natural que permite a la conciencia discernir entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal. Esta idea no está en contradicción con el dogma de la *sola fides*: el ser humano sigue sin ser capaz, con sus solas fuerzas, sin la gracia, de querer el bien y, aún mucho menos, de llevarlo a la práctica. Esa conciencia se limita simplemente a reconocer la acción malvada: contempla los actos, las obras, y dice si son conformes a la Ley. Tiene un carácter meramente pasivo y no suministra la norma que conduzca a la voluntad por el camino recto, pues actúa *a posteriori*, después de la experiencia, cuando el deseo del individuo ya no está involucrado. No implica un dominio sobre la praxis o el mundo exterior, sino, por el con-

86 Desde la posición *católica* de Carla Calvetti, el reformador incurre en el error de confundir lo voluntario con lo espontáneo. Cf. C. CALVETTI, *op. cit.*, pp. 58-59 y p. 78. Sin embargo, la autora italiana no sabe apreciar la diferencia entre libertad y voluntariedad. El pastor de Ginebra es mucho más complejo: todo acto voluntario es espontáneo, pero no toda acción voluntaria es libre. Calvetti, en cambio, parece afirmar que voluntario y libre son sinónimos. No distingue entre libertad extrínseca, o ausencia de violencia y fuerza mayor, y libertad intrínseca. Para ella, la imputación del mal no es posible si no existe libertad intrínseca. Cf. *Ibidem*, p. 64.

Thomasius, en cambio, siguiendo las enseñanzas de la Reforma, considera que toda acción voluntaria es espontánea, pero no libre. Cf. C. THOMASIUS, *op. cit.*, I, II, CIX, p. 136. Aunque desde un punto de vista extrínseco *espontáneo* y *libre* sean conceptos sinónimos, intrínsecamente son completamente diferentes. Basta con que la acción proceda de la voluntad, no requiriéndose la libertad intrínseca, para calificar a una acción de moral, voluntaria o espontánea. La *imputación*, pese a la opinión tradicional, concilia la voluntariedad con la necesidad en la elección: «Por ese motivo, se le imputa al hombre esa acción como acción espontánea, no como acción libre. Pues *imputar* es *indicar a alguien como autor*, y también las acciones de los hombres que son esclavos de sus deseos se les imputan a ellos» (*Ibidem*, I, I, LXX, p. 67). El fundamento de la imputación reside en «que el hombre mismo resulta ser el autor de su acción, esto es, que la acción externa deriva de una orden de la voluntad» (*Ibidem*, I, III, CVIII, p. 136), y no en que podría ser de otra manera.

trario, una reflexión sobre los efectos de su propia acción, un juicio en definitiva[87].

El individuo adquiere en estas condiciones el papel de espectador imparcial. Ello quiere decir, como expresa Thomasius en sintonía con Calvino, que la inteligencia sólo funciona correctamente cuando no se encuentra afectada por nuestras pasiones[88]; o dicho de otro modo, cuando el querer no está implicado en el juicio. Por eso se juzgan mejor los actos ajenos o nuestras propias acciones una vez realizadas. Esta actitud de espectador equivale, en cierta forma, a la indiferencia con la cual el reformador ginebrino caracteriza la praxis del auténtico cristiano o del elegido, pero que en el hombre natural sólo tiene lugar *a posteriori*. Si, a pesar de todo, no juzgamos adecuadamente las acciones de los otros es porque las hacemos nuestras, y no las discriminamos con la distancia y desapasionamiento necesarios[89]. De la misma manera podríamos aseverar que si no juzgamos bien nuestras obras, pertenecientes ya al pasado, a la historia, se debe a que las volvemos a hacer presentes y no las contemplamos con el desapego requerido por su carácter inevitable. De cualquier forma, este juicio pasivo obliga al hombre *histórico* a admitir su incapacidad para conducirse rectamente con sus propias fuerzas. Ello facilita asimismo el reconocimiento de los más sabios o prudentes por los necios, y la adopción de fórmulas políticas democráticas. Prosiguiendo este camino marcado por Calvino y Thomasius, Kant expresa que la rectitud de la facultad de juicio se produce cuando el hombre se aparta de *las condiciones privadas subjetivas del juicio*, y reflexiona sobre éste desde un punto de vista universal, es decir, poniéndose en el lugar de los demás[90].

Por lo tanto, el valor y eficacia de la razón práctica difiere según se trate de la deliberación sobre las acciones concretas o del juicio sobre los resulta-

87 El libro sobre la *filosofía* de Calvino escrito por Carla Calvetti es una clara muestra de las erróneas interpretaciones católicas y escolásticas a que ha sido sometido el texto del reformador. Calvetti no ha tenido en cuenta la doble diferencia calvinista entre la esfera temporal y la esfera espiritual, y entre los principios generales y los casos concretos: mientras con respecto a las cosas temporales y a los principios generales nuestra razón permanece relativamente intacta, con respecto a las espirituales y a la aplicación de la Ley moral a la situación particular se encuentra, por el contrario, bastante disminuida. Calvetti se ha limitado a poner de relieve la contradicción con que el teólogo describe la razón práctica. Cf. C. CALVETTI, *op. cit.*, p. 63. Por una parte —escribe la italiana—, el fortín de la razón natural es derribado cuando se trata de deliberar el caso concreto y elegir el bien; por otra, ante la apremiante necesidad de imputar al hombre la comisión del pecado y diluir la responsabilidad de Dios, se ve obligado a reedificar la razón e introducir una conciencia sana y con pleno conocimiento del mal realizado. De esta forma, en la más pura ortodoxia escolástica, concluye afirmando que es inútil «il testimonio della coscienza se questa non può avere alcuna parte nella deliberazione e nella scelta ad essa totalmente difforme ed in cui anche all'intelletto non è affidata alcuna parte» (*Ibidem*, p. 64).

88 Cf. C. THOMASIUS, *op. cit.*, I, I, XCII, pp. 74-75.

89 Cf. *Ibidem*, I, I, XCIII, p. 75.

90 Cf. I. KANT, *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977³, p. 200.

dos (éxito o fracaso) del acto ejercido. El hombre natural no tiene capacidad para deliberar rectamente: la prudencia no puede ser una *virtud común* a todos. Pero sí dispone de una facultad competente para discriminar el valor moral de la acción terminada. De ahí es preciso concluir que todo ser humano, por naturaleza, está dotado de juicio (*sensus communis*). Esta antropología calvinista nos sitúa de nuevo ante la clásica distinción aristotélica entre prudencia y juicio. Ya el estagirita apreciaba que, mientras la prudencia es una virtud propia de unos pocos, el juicio es común a todos los ciudadanos[91]. Precisamente, la discriminación entre juicio y prudencia justificaba el funcionamiento de tribunales populares en las democracias[92]. Trasladada esta separación a la esfera teológica, podríamos decir que Calvino transforma la prudencia, o pericia para resolver el caso concreto, en gracia de los elegidos (*grâce particulière*): el sabio, el más prudente de los antiguos y de los humanistas, se convierte en la teología calvinista en el *elegido*. El sentido o juicio común sería, en cambio, una *grâce générale* concedida a todos los hombres.

Esta idea servirá a Calvino de fundamento para erigir, en oposición a las sectas anabaptistas que desean una comunidad formada únicamente por los elegidos, una Iglesia compuesta por todos los cristianos. A pesar de que sólo una reducida porción de la especie humana está destinada a salvarse, el calvinismo no se desprende de la idea de una Iglesia visible y universal; mas para que todos los hombres pudieran reconocer la llamada de Dios, aunque por mor de la predestinación no todos la sigan, se debía restaurar de forma natural o universal (común a los réprobos y escogidos) parte del entendimiento. El amor (caridad) luterano no había sido suficiente para vincular a los individuos en una organización externa, escapar de la religión meramente interior y superar, en alguna medida, la contradicción entre el reino de Dios y el reino del hombre. Pues bien, la pasiva facultad del juicio común permitía la peculiar reconciliación calvinista. Al mismo tiempo, posibilitaba reconocer de forma democrática a los más capacitados para asumir las tareas directivas en las instituciones estatales y eclesiásticas.

---

91 Cf. ARISTÓTELES, *Política*, CEC, Madrid, 1989, 1277b 25-27, p. 75; 1282a 17-23, p. 89. También Cicerón afirma la práctica igualdad de todos los hombres, ignorantes o instruidos, en la facultad pasiva de juicio, mientras que con respecto a las facultades activas, creativas o deliberativas, las diferencias sí son muy considerables. Cf. CICERÓN, *De Oratore*, L.III, 195, t. III, p. 80, París, 1930, cit. en H. ARENDT, *La vida del espíritu. 2. El querer*, Apéndice, CEC, Madrid.

92 Sobre el *sentido común* considerado como la cualidad política más importante, cf. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 231; *Conférences sur la philosophie politique de Kant*, en *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 113; *Verdad y política*, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 254.

5.3. *La identidad humana reside en la voluntad*

Como sabemos, el *servo arbitrio* calvinista, la necesaria elección de la voluntad, está íntimamente conectado con la doctrina de la predestinación, la cual califica a los hombres, aun antes de su intervención mundana, atribuyéndoles diferentes identidades según sea su destino escatológico. No hay duda de que para el reformador la diversidad humana, comprobada por la experiencia[93], procede de la predestinación y del forzoso encadenamiento de la voluntad a un destino fatal. La influencia de esta antropología sobre el denominado *iusnaturalismo protestante* resulta decisiva. Así, la obra fundamental de Thomasius conserva esta vinculación entre la falta de libertad intrínseca y la variedad del género humano[94]. En su opinión, no es la inteligencia un *principium individuationis*, pues «en todos los hombres es una y la misma, y no puede producir movimientos opuestos y en lucha»[95]. La identidad de los individuos radicará, por el contrario, en la voluntad, ya que no todos los seres humanos desean las mismas cosas o, aún mejor dicho, no todos son afectados por las mismas pasiones[96].

El iusnaturalista parece introducir de este modo la distinción calvinista entre elegidos y réprobos: de la existencia de unos individuos que, sin *dificultad*, realizan acciones meritorias, no deduce que los demás también puedan hacerlo, esto es, no afirma la igualdad universal respecto a la capacidad para querer el bien. De acuerdo con la aparente contradicción calvinista surgida por aseverar simultáneamente la predestinación (discriminación entre elegidos y réprobos) y la corrupción natural del hombre (la reprobación de todos), Thomasius defiende la diversidad natural de la especie humana y el hecho de que todos los hombres poseen por naturaleza una voluntad servil[97].

---

93 «La doctrina de la predestinación se funda en la Escritura y en la Experiencia» (*IC*, III, XXI, 5, p. 728).

94 No tener en cuenta la servidumbre interna de la voluntad lleva a la errónea consideración de que la especie humana es unitaria, y de que no hay diferencias básicas entre los individuos: «Los que atribuyen libertad de elección a toda voluntad humana, de ese error pasan al de atribuir una misma naturaleza a todo el género humano: éstos pensaron, al observar que ciertos hombres sin dificultad, es decir, con escasa repugnancia de su voluntad, se abstenían de ciertas acciones, que otros con igual facilidad podían hacerlo y que no querían hacer uso de su libertad» (THOMASIUS, *op. cit*, I, I, CXVIII, p. 84).

95 *Ibidem*, I, I, CXXXII, p. 89.

96 «Se aceptará que el hombre es un género o especie claramente singular, cuyos cuerpos individuales tienen distinta naturaleza desde el punto de vista de la voluntad» (*Ibidem*, I, I, CXVII, p. 84). «(...) lo que comúnmente los escolásticos atribuyen a la elección y a la libertad de la voluntad ha de ser referido a las pasiones de la voluntad o a la coacción o necesidad de la voluntad» (*Ibidem*, I, I, CXLIV, p. 98).

97 *Ibidem*, I, III, IV, p. 145.

Solucionan la paradoja siguiendo caminos paralelos: al entender de Calvino, la superación de la condición de condenado pasa por el reconocimiento de nuestra impotencia para elegir el bien[98]; para Thomasius, comienza cuando el individuo asume la natural *necedad del corazón humano*[99]. Este reconocimiento de los límites del hombre resulta, además, totalmente contrario a los supuestos antropológicos que se hallan en la raíz de la teoría revolucionaria moderna o del pensamiento de la disponibilidad ilimitada de la historia.

5.3.1. Predestinación e historia

Para un calvinista, la predestinación, la afirmación de la ineluctabilidad de la sentencia divina, no adquiere la consideración de un horrible decreto. Todo lo contrario, es la única esperanza para superar la arbitrariedad, la contingencia, el principio del mal que se encuentra en la indeterminación y en la voluntad servil del hombre *histórico*. En efecto, sólo si el destino de los hombres está escrito desde siempre y se sabe *a priori* (por Dios, no por su criatura), se podrá garantizar la identidad humana y eliminar el principio disgregador introducido por las obras. En el catolicismo, por el contrario, las obras influyen sobre el destino y esencia de la persona. El sujeto mismo

---

98 El hombre, naturalmente corrupto y que por sí mismo no puede justificarse, debe tomar consciencia de su corrupción, de su vinculación absoluta a Dios y poner toda su confianza en la gratuita concesión de la gracia: «ha adelantado notablemente en el conocimiento de sí mismo, quien se siente abatido y confundido con la inteligencia de su calamidad, pobreza, desnudez e ignorancia» (*IC*, II, ii, 10, p. 180). Por esta razón, los hombres deben «aprender a temblar, más bien que a vanagloriarse de sus triunfos» (*IC*, III, XII, 2, p. 582). De ahí que la humildad, considerada como «un abatimiento sin ficción, que procede de un corazón poseído del verdadero sentimiento de su miseria y pobreza» (*IC*, III, XII, 6, p. 586), y no la arrogancia o presunción, sea la señal de la gracia: «el que por completo se ha *vaciado*, no ya de su justicia —que es nula, sino también de la vana opinión de justicia que nos engaña, éste se halla preparado como conviene para gozar de los frutos de la misericordia de Dios. Porque tanto mayor impedimento pone el hombre a la liberalidad de Dios, cuanto más se apoya en sí mismo» (*IC*, III, XII, 8, p. 587).

99 «Pues los más necios son los que se creen sabios no siéndolo, y en tanto que lo creen resultan moralmente incurables. En cambio, es un sabio de verdad quien todos los día va conociendo más y más la *necedad del corazón humano*, y sobre todo su propia necedad. Esto no lo contradice la Sagrada Escritura: *el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor*. Pues precisamente el temor de Dios (filial) se excita cuando el hombre reconoce seriamente su propia necedad. Sin este reconocimiento, el temor del Señor sería meramente servil» (THOMASIUS, *op. cit.*, I, III, V, p. 145). Esta consciencia o conocimiento primigenio implica asimismo negar que la esencia del hombre se halla en su inteligencia; que un hombre tiene la misma esencia que otro hombre, como ocurre entre un perro y otro perro; que la inteligencia dirige la voluntad en el apetito del bien y del mal, y le prescribe una regla de actuación; que el hombre tiene libertad de actuación en su voluntad; y que la naturaleza de la voluntad es única y los distintos individuos tienen una voluntad única. Cf. *Ibidem*, I, III, X-XIV, p. 147.

decide su futuro escatológico porque le son atribuidos los *méritos*[100] de sus acciones. No obstante, quienes sostienen esta doctrina del libre albedrío están siempre a punto de incurrir en pelagianismo y de sepultar uno de los conceptos fundamentales del cristianismo: la justificación gratuita o la concesión divina de la gracia.

La Reforma rechaza la idea de la gracia como una remuneración[101]: una teología, basada en la absoluta omnipotencia de Dios y en el abismo infinito entre Éste y la frágil vasija del hombre, no admite la idea de un salario, ya que partes tan desiguales no pueden mantener una relación contractual. Por su servicio a Dios, la criatura no ha de esperar ninguna ganancia, tan sólo confiar en que las obras sean el fruto de la gratuita elección divina, y testimonien que se encuentra entre los escogidos. El calvinismo plantea una tajante alternativa: o somos nosotros o nuestras acciones. Se está configurando así el fetichismo de la identidad, del individualismo y el germen antropológico del liberalismo. Este cambio en la apreciación de la justicia de Dios acontece cuando ya no se trata de valorar unos hechos sino el ser de su autor, dotado desde siempre de una identidad inmutable y en ningún momento a expensas de las imprevisibles acciones.

Por esta causa, el mundo calvinista no es el del espectáculo teatral, el de la escena, el de una representación en la que siempre permanece la incertidumbre por el resultado y por el éxito, sino más bien el de la escritura[102] y, en

---

100 Según Calvino, el concepto de *mérito* es particularmente infeliz: «¿Qué necesidad hubo, pregunto yo, de introducir el término *mérito*, cuando la dignidad y el precio de las buenas obras se pudo expresar con otra palabra sin daño de nadie? Y cuántas ofensas y escándalos han venido a causa del término *mérito*, se ve muy claramente, con gran detrimento de todo el mundo. Según la altivez y el orgullo del mismo, evidentemente no puede hacer otra cosa sino oscurecer la gracia de Dios y llenar a los hombres de vana soberbia» (*IC*, III, xv, 2. 1°, p. 611).

101 Calvino cita a San Pablo para apoyar esta doctrina: «al que obra, no se le cuenta el salario por gracia, sino como deuda; mas al que no obra, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia» (*IC*, III, xi, 20, 6°, p. 577). En cuanto al castigo, el reformador sí admite una especie de justicia por las obras, ya que el comportamiento de los hombres, forzosamente pecaminoso, hace justa la pena impuesta por Dios. En cambio, respecto a los premios concedidos por Dios, cambia el criterio: el premio es absolutamente gratuito, sin que Dios tenga en cuenta los nulos méritos del recompensado. Al revés, la gracia es la causa de la regeneración o de las acciones meritorias del individuo. Calvino resume la distinta justicia empleada para los premios y los castigos con las palabras de Agustín de Hipona: «los pecados son tuyos, pero los méritos de Dios» (*IC*, II, ii, 27, p. 197).

102 Para Ferlosio, el medio narrativo supone el mecanismo fundamental para crear el mito de la persona humana o de la identidad. Pues constituye el único medio que nos faculta para desdoblarnos, contemplarnos a nosotros mismos, y atribuir, creando *a posteriori* un nexo causal que no existe en principio, los efectos de la acción a nuestra identidad. De ahí la afinidad entre la predestinación y la *función narrativa*. Cf. R. SÁNCHEZ FERLOSIO, *La predestinación y la narratividad*, en *Ensayos y artículos*, Destino, Barcelona, 1992, vol. II. El medio narrativo, la autobiografía, cumple así la función que Calvino atribuye a la pasiva facultad de juicio.

especial, el de la autobiografía. La visión de la vida como un escenario ha de molestar forzosamente a un espíritu calvinista. En la escena, se representan pasiones siempre en presente y el espectador las vive y las sufre con el actor. Siendo arrastrado por la emoción, el espectador no es consciente del destino de los personajes. Está en todo momento del lado del intérprete, de la contingencia u opinión, y no del personaje, de la necesidad o verdad. El teatro entendido de este modo no nos pone ante hechos consumados que exijan nuestra aceptación o rechazo, sino más bien nos hace vivir los momentos de indeterminación, de duda, de desesperación, de elección. En definitiva, impide el distanciamiento preciso para ejercer la facultad de juicio[103].

Por otra parte, si examinamos la historia desde el punto de vista de las acciones humanas, siempre parciales, el mundo nos ofrece su aspecto más cruel, azaroso, contingente e indeterminado. Razón por la cual debe examinarse como la suma de un proceso ya terminado, cumplido, predestinado y guiado por la mano diestra de Dios, aunque permanezca incomprensible para la visión fragmentaria, incompleta y limitada de los hombres. Se trata de escapar al gran mal del hombre: la falta de perseverancia en el bien, la corrupción o la discontinuidad en el tiempo que introducen las obras humanas. El gran enemigo a batir es el azar de los epicúreos, el *hado* ateo de los estoicos y el carácter contingente que tiene la praxis humana desde Aristóteles. Sólo si Dios sostiene continuamente al elegido, sólo si lo hace su instrumento, podrá el hombre ser *liberado* del ciego azar, del mundo sublunar o de la fortuna que adquiere en la doctrina política, desde Maquiavelo a Lipsius, un peso tan importante[104]. Por tanto, la sentencia de condenación o salvación escrita antes

103 Por motivos semejantes a Calvino, Thomasius desconfía del *modelo de conocimiento teatral*: «Así en la interpretación de la historia, de la descripción de una guerra, de una comedia, de una tragedia, tomamos partido según los diferentes afectos. *Einer hält es mit dieser Person/ ein anderer mit einer andern*» (C. THOMASIUS, *op. cit.*, I, I, XCIII, p. 75). En afinidad con el rechazo calvinista de los dramas teatrales, el mismo Rousseau censura la escena porque afecta sobre todo a los sentimientos, a las pasiones del espectador, y, en cambio, no se dirige principalmente a su juicio o razón. Cf. J J. ROUSSEAU, *Carta a D'Alembert*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 23. La clave para explicar este rechazo reside en la identificación irracional entre el actor y el espectador.

La desconfianza de Calvino hacia el teatro también se debe al fetichismo de las ceremonias católicas. Teme, ante todo, la confusión entre la mera representación y la verdadera presencia de Cristo que se produce en la misa católica: «¿No es este vicio digno de reprensión, usar de tanto aparato de ceremonias no entendidas, como una representación teatral o un encantamiento mágico?» (*IC*, IV, x, 14, p. 941).

104 «*Fortuna* y *acaso* son palabras propias de gentiles, cuyo significado no debe penetrar en el entendimiento de los fieles. Pues si todo suceso próspero es bendición de Dios, y toda calamidad y adversidad es maldición suya, no queda lugar alguno a la fortuna y al acaso en todo cuanto acontece a los hombres» (*IC*, I, XVI, 8, p. 132). La antropología pesimista de Maquiavelo no puede comprenderse sin esa fortuna que hace baldíos todos los esfuerzos por asegurar el éxito en el ámbito exterior o de las relaciones humanas.

del origen de la humanidad proporciona una concepción *necesaria*[105] de la historia. Esta idea va a tener un gran éxito, como prueba su influjo sobre el pensamiento ilustrado en torno a la inevitablidad del progreso, sobre Hegel y hasta sobre el materialismo histórico.

Si miramos la historia desde el punto de vista de un individuo o de un pueblo elegido, esto es, desde la teología, el final debería ser considerado como el anhelado punto culminante de un proceso que en cada una de sus fases testimonia la sentencia escrita *ab aeterno*. Mas para llegar a este final feliz, en muchas ocasiones ha sido necesario emprender diversos caminos, incluso desviados, que en apariencia parecían desdecir el carácter de elegido. El mismo justificado puede pecar por la influencia, nunca disipada, de la carne. Debe contar siempre con la condición pecaminosa de la materia humana. A pesar de todo, esta visión optimista de la historia, de origen calvinista, reside en que logra someter el azar y asimilar el mal, la contingencia, dentro del bien. El elegido, el hombre confiado en su destino, sabe ver el carácter necesario de la historia e ir más allá del momento siempre parcial de cada una de sus etapas: conoce, como el sabio, los efectos de las acciones. Por esta razón demostraremos en el segundo capítulo que la *resacralización* calvinista del derecho, la restauración del vínculo entre la ética y la política, pasa por destacar el fin general o final de las leyes y no su contenido particular y contingente.

La divinidad del reformador de Ginebra, aunque sólo presente en los elegidos, nunca abandona la tierra: el hombre renovado desconoce el patético lamento del poeta por vivir en una época en la que los dioses nos han abandonado. Este cristiano adopta los rasgos de un hombre bueno que recibe *la misión divina* de instaurar el reino de Dios aquí abajo. Ahora bien, dicha instauración sólo se producirá *externamente*, pues la auténtica certidumbre de la elección en todo momento permanece interior. El receptor de la gracia tiene la obligación de organizar el mundo *como si* todos fueran cristianos (*vocación externa universal*), o de crear, por lo menos, la *apariencia* de que ha sido erradicado el mal. Por todo ello, la antropología de Calvino también convierte el mundo temporal en la *patria de los regenerados*.

105 Calvino subraya que esta necesidad no tiene nada en común con el *fatum* de los estoicos: «Porque nosotros no concebimos una necesidad presente en la naturaleza por la perpetua conjunción de las causas, como lo suponían los estoicos, sino que ponemos a Dios como señor y gobernador de todo, quien conforme a su sabiduría desde la misma eternidad determinó lo que había de hacer (pre-destinación), y ahora con su potencia pone por obra lo que determinó (providencia)» (*IC*, I, XVI, 8, p. 132).

5.3.2. La importancia de los signos

Como ya señalara Weber en *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el problema de la justificación será asumido por el calvinista como un *problema por la veracidad de los signos*, por si las señales externas, las obras, nos permiten reconocer la esencia de un individuo. Además se trata de unos signos peculiares: indicios o índices[106]. En el caso de los *electi*, sólo las buenas obras ostentarán el carácter de *índex*. De ahí la vital importancia adquirida por la facultad de juicio en la doctrina de Calvino. Efectivamente, gracias a disponer de una innata conciencia capacitada para apreciar el valor moral de las propias obras, el hombre podrá interrogarse sobre su identidad (*certitudo salutis*). Sin embargo, no todos los actos del justificado constituyen un signo o índice válido. En lugar de referirnos su auténtica esencia individual, también pueden representar el triunfo de las apariencias, de la inconstancia, de lo temporal, de la carne, sobre la límpida voluntad. Cuando esto sucede, la realidad humana queda reducida a falsa imagen. Por eso lo más importante es siempre la intención o convicción interior (*Gesinnung*).

En el altamente probable caso de contradicción entre las acciones de una misma persona, solamente los últimos hechos revelarán su identidad o univocidad ontológica[107]. Como las sucesivas caídas en el pecado pueden quedar denegadas si al final consigue enmendarse, la vida de un calvinista no cae nunca en la indolencia y en la indiferencia: necesita en todo momento comprobar que es objeto de elección divina. En numerosas ocasiones, Calvino advierte a los fieles que desconfíen de los signos parciales de salvación, por cuanto el éxito obtenido en un momento del proceso no garantiza la perseverancia futura. Por lo demás, el reformador ginebrino todavía es prudente al constatar que los éxitos o beneficios concedidos durante la existencia temporal pueden probar la elección[108]. A veces, como ocurre con la mayoría de los

---

106 El juicio nos proporciona un tipo de signos, los indicios, que nos permiten mediar entre lo exterior, la heterogeneidad de las obras, y el interior unívoco del individuo. Peirce definió al índice como un signo determinado por un Objeto Dinámico en virtud de estar en una relación real con él. Tanto un nombre propio como el síntoma de una enfermedad se encontrarían entre estos signos. Cf. C. S. PEIRCE, *El hombre, un signo*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 148 ss. En nuestro caso, hablamos de índices porque nos interesa destacar la relación real establecida entre el representamen (las obras) y el objeto (el individuo).

107 La importancia del final de una vida queda reflejada en las siguientes palabras con las cuales el calvinista Émile Doumergue cierra el libro sobre el *caractère* de Calvino: «L'acte le plus caractéristique de la vie d'un homme, c'est sa mort. C'est la manière, dont un homme meurt, qui révèle, de la façon la plus authentique, et la plus véridique, la manière dont il a vécu... son caractère» (É. DOUMERGUE, *op. cit.*, p. 173).

108 «No obstante, el menosprecio de esta vida, que han de esforzarse por adquirir los fieles, no ha de engendrar odio a la misma, ni ingratitud para con Dios. Porque esta vida, por más que esté llena de infinitas miserias, con toda razón se cuenta entre las bendiciones de Dios, que

patriarcas del Antiguo Testamento[109], una vida desgraciada no es sinónimo de reprobación. No obstante, Calvino logra por esta vía una mayor homogeneidad entre la vida temporal, el reino del hombre, y la espiritual vida futura o reino de Dios. Atenúa la discontinuidad luterana entre los dos mundos, pero, desde luego, no la suprime.

6. De la teología política a la antropología política

6.1. Continuidad entre el estado social (natural) y el estado civil

En opinión de Carl Schmitt, cada uno de los ámbitos de acción social participa de unos supuestos antropológicos diferentes[110]: la jurisprudencia y la moral presumen la bondad o la capacidad natural del hombre para elegir el bien y apartarse del mal; la teología, en cambio, parte de la maldad natural del hombre, ya que el pecado original constituye el primer dogma teológico[111]. La política, tal como la entiende el alemán, coincide con la visión pesimista de la teología[112]. Por esta razón, con el término *teología política* no sólo se refiere a que los conceptos de la teoría del Estado son, en última instancia, conceptos teológicos secularizados[113], sino también a que la política, fundada en la distinción entre el amigo y el enemigo, resulta análoga a la teología pesimista de la Reforma.

---

no es lícito menospreciar (...). Especialmente debe servir a los fieles de testimonio de la buena voluntad del Señor, pues toda está concebida y destinada a promover su salvación y hacer que se desarrolle sin cesar. Porque el Señor, antes de mostrarnos claramente la herencia de la gloria eterna, quiere demostrarnos en cosas de menor importancia que es nuestro Padre; a saber, en los beneficios que cada día distribuye entre nosotros (*IC*, III, ix, 3, p. 548). Por esta razón, los fieles deben considerar «que los beneficios que cada día reciben de la mano de Dios proceden y descienden de aquella oculta adopción» (*IC*, III, xxiv, 4, p. 766).

109 Según Calvino, el pacto de la gracia y sus promesas son espirituales, y no deben entenderse como promesas de felicidad terrenal. Por esta razón, Adán, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, etc. fueron «extranjeros y viajeros en la tierra». Cf. *IC*, II, x, 8 ss. No obstante, el Antiguo Testamento, el cual fue dado para la edad *infantil* de la humanidad (cf. *IC*, II, xi, 6, p. 334), representaba la felicidad espiritual mediante beneficios terrenales: en aquella época «los beneficios de Dios eran más patentes y manifiestos en las cosas temporales, de la misma manera lo eran los castigos» (*IC*, II, xi, 3, p. 331).

110 Cf. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 92-93.

111 En el fondo, Schmitt parece pensar en la teología de la Reforma, esto es, en una teología que reacciona contra el pensamiento escolástico y afirma la *radical* corrupción de la naturaleza humana. Asimismo, considera que la teología moral no es una auténtica teología: «pasa a primer plano el punto de vista de la libertad de elección y palidece la doctrina de la pecaminosidad radical del ser humano» (*Ibidem*, nota 24, p. 92). Según el criterio schmittiano, podríamos afirmar que la teología escolástica, especialmente la tomista, y su apéndice moderno, la jesuita, constituyen unas teologías morales o *pseudoteologías*, ya que mantienen el puente entre la razón natural y la fe.

112 Cf. *Ibidem*, p. 90.

113 Cf. *Teología política*, Cultura Española, Madrid, 1941, p. 72.

Carl Schmitt establece así una radical escisión entre la política y el derecho. A su entender, hay una discontinuidad entre el estado de naturaleza corrompido y el estado civil o jurídico, pues la relación originaria entre los hombres es el hobbesiano estado de naturaleza o la guerra civil. Dadas estas circunstancias, la regularidad normativa depende de la previa decisión del representante soberano, quien impone *de facto*, por su fuerza irresistible (como el Dios de Calvino, es ante todo voluntad absoluta), el orden sin el cual no es posible la normalidad jurídica.

Sin embargo, desde la óptica calvinista, no es cierto que la política y el derecho asuman distintos principios antropológicos. El hombre, en cualquier esfera de acción social, es un ser *dinámico* o incapaz de perseverar en el bien. Mas ello, como veremos en los siguientes capítulos, ni implica un estado natural de guerra civil ni la prioridad de la decisión soberana sobre el derecho. El *status naturae* y la ausencia visible de Dios simplemente obliga a los individuos a unirse en comunidad para superar su deficitaria condición natural. Este tránsito fue posible porque Dios implantó en todos los hombres la semilla del orden político: el *sensus communis* o juicio común. Luego, no hay una radical separación entre el estado social, al que se tiende necesariamente o de forma natural, y el estado civil, en el cual se instaura el gobierno y las relaciones de subordinación.

Esta antropología calvinista encuentra su mejor expresión en la obra política de Althusius, para quien «la indigencia de las cosas necesarias» aconsejó la vida en sociedad[114]. Por eso describe el estado primigenio con la clásica metáfora existencial del naufragio[115]. En consonancia con el pesimismo antropológico calvinista, la *torva madera*[116] de la que está hecha el hombre sólo puede ser enderezada con ayuda de los demás. De ahí que la restauración de las potencias humanas únicamente sea posible en el seno de una institución: eclesiástica, si se trata de las religiosas; o social, si se trata de las facultades indispensables para llevar una vida temporal sin temor. La condición humana ha de ser entonces la de *symbiote* o *convives*[117].

---

114 J. ALTUSIO, *op. cit.*, I, 33, p. 11.

115 «Para vivir esta vida ningún hombre por sí mismo es suficiente o bastante dotado por naturaleza. Pues cuando el hombre nace, está desprovisto de todo auxilio, desnudo e inerme, como por causa de naufragio, perdidas todas las cosas es arrojado a las desgracias de esta vida, y no puede por su pie acercarse a los pechos de la madre, ni soportar la inclemencia del tiempo, ni moverse del lugar a donde fue arrojado (...). No puede ayudarse a sí mismo, si no es con la intervención y ayuda de otro» (*Ibidem*, I, 3-4, pp. 5-6). Esta metáfora del naufragio fue enunciada de forma canónica por LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, Orbis, Barcelona, 1984, p. 300.

116 Cf. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.

117 Cf. JUAN ALTUSIO, *op. cit.*, I, 33, p. 11.

En contra de los escépticos, Althusius sostiene que el naufragio tiene lugar siempre al principio de la vida y que, en cambio, el resto de la existencia puede llegar a ser una travesía resistente a toda tempestad. Asimismo, en contra de los espiritualistas y en conexión con la doctrina del *sacerdocio universal*, el jurista calvinista afirma que Dios mismo, al repartir desigualmente los dones, ha querido la vida social. La pluralidad de oficios o *Berufe* fomenta la *comunicación* y la amistad. Inevitablemente, Althusius debe citar en este contexto a Calvino, para quien resulta innegable que la imperfección de lo humano, la transcendencia de lo divino, ha generado el derecho y la vida simbiótica[118]. Nadie mejor que el reformador de Ginebra ha sabido defender la institución eclesiástica de esas tentaciones igualitarias, de corte *gnóstico*, que reaviva, a su pesar, la Reforma de Lutero. El objetivo de la organización ciudadana es la uniformidad (justicia distributiva) y no la igualdad material anhelada por los radicales de la Reforma[119]. A este respecto, Althusius advierte contra la confusión entre los distintos cargos u oficios[120].

La consecuencia más importante de la doctrina del sacerdocio universal es la extensión universal de la servidumbre: todos, desde los más humildes campesinos y artesanos, hasta los príncipes, reyes o señores, adquieren la condi-

118 «Como no habita (Dios) entre nosotros con su presencia visible, de modo que podamos escuchar su voluntad de sus propios labios, se sirve para ello del ministerio y servicio de los hombres, haciéndolos sus lugartenientes (...). Si cada uno tuviese en sí mismo cuanto le es preciso sin necesidad de recurrir a los otros, según somos naturalmente de orgullosos, cada uno de nosotros despreciaría a sus prójimos, siendo a su vez despreciado por ellos» (*IC*, IV, iii, 1, pp. 836-837). Este fragmento es analizado por Althusius de la siguiente manera: «Por esto quiso instruir y enseñar a los hombres, no por medio de ángeles, sino por los hombres. *Calvino, lib. 4, Instit., c. 3, sect. 1*. Por tal causa también Dios supremo distribuyó de modo variado sus dones entre los hombres. Pues no a uno concedió todos, sino unos a unos, para que yo tuviera necesidad de los tuyos y tú de los míos, de tal suerte que haya surgido de aquí una cuasi necesidad de comunicar lo útil o necesario. Y tal comunicación no podía realizarse sino en la vida política y social. Por lo mismo Dios quiso que uno necesitase del trabajo y auxilio del otro, para unir a todos y cada uno con amistad, para que uno no menospreciara a otro» (J. ALTUSIO, *op. cit.*, I, 26-27, p. 10).

119 «Pues conviene que el ciudadano viva con los ciudadanos con igual derecho y que no esté sumiso ni abyecto ni en servidumbre (...). Contraria a esta uniformidad es la igualdad, por la que cada ciudadano en todo aquello que dije se hacen desiguales. De ahí, con toda certeza, el desorden y perturbación de todo» (*Ibidem*, VI, 47, p. 72). Esta igualdad «por la que cada ciudadano se hace desigual» sólo puede ser la generada por la predestinación. Se trata, por tanto, de la existente en la comunidad de elegidos, pero que, al mismo tiempo, crea una inmensa desigualdad entre los escogidos y los réprobos. De este modo, Althusius parece hacer referencia a los experimentos espiritualistas, v. gr. la *Bauernkrieg* o Münster, que pretenden instaurar la comunidad universal de bienes y suprimir las diferencias de dignidad y estado.

120 «Luego en los oficios confiados se procurará el magistrado que cada estado y orden se mantenga dentro de sus propios límites, los seculares no se inmiscuyan en los eclesiásticos, y viceversa, los eclesiásticos se abstengan de los asuntos seculares; cada uno realice los asuntos a él confiados y actúe con diligencia y fidelidad para el bien común de la república» (*Ibidem*, XXXII, 52, p. 468).

ción de siervos de Dios, entregados a la tarea —en palabras de Lutero— de *evitar que el mundo se convierta en un desierto*. La praxis política, el oficio de gobernante, ya no goza del más alto valor[121], ni supone una operación análoga o semejante a la divina[122]. A fin de cuentas, se trata de una profesión más, tan digna como la del campesino. La razón de ello reside en que cualquier actividad humana obedece, como explican Maquiavelo y Hobbes, a la necesidad de garantizar la supervivencia. La política aparece de este modo como una función *materialista* que, a imagen de la economía en el ámbito privado, procura los medios imprescindibles para lograr el objetivo de la suficiencia pública.

6.2. La antropología política calvinista

La teoría jurídico-política calvinista (republicanismo) asume como supuestos antropológicos los analizados en las páginas anteriores: el entendimiento natural o juicio común sólo delibera correctamente sobre los principios generales y, en cambio, se suele equivocar en el caso concreto; existe una diferencia antropológica entre el entendimiento (el deliberar) y la voluntad (el querer), esto es, los motivos de la voluntad pueden ser contrarios a lo deliberado por el entendimiento; y, por último, hay una diferencia antropológica entre el querer (la voluntad) y el obrar (la praxis), es decir, uno puede ser incapaz de llevar a la práctica lo que desea.

De estos supuestos, la teoría republicana extrae las siguientes consecuencias. Primero: *la deliberación de todos ha de limitarse a los principios o programas generales*. El hombre natural, el hombre considerado en la sociedad

---

121 La antropología de la Reforma luterana y calvinista contrasta nítidamente con la de Hannah Arendt. Para esta pensadora, la *vita* política, perteneciente a la tercera categoría antropológica de la *action*, es más digna que *laborare* (*labor*) o *fabricari* (*work*). Lo cual supone, de un lado, una reconstrucción de la medieval jerarquía de las clases de vida y, de otro, un ataque contra la idea reformada del sacerdocio universal y contra el weberiano pluralismo o politeísmo de las esferas de valor. Aunque, eso sí, ahora el estado más digno pertenezca a la *vita activa* y no a la contemplativa. Desde este punto de vista, la acción política resulta incondicionada y, por tanto, moral. No es un medio para alcanzar un fin: ella misma se convierte en el bien del hombre en sociedad. Dada la relevancia moral de la esfera pública, Arendt separa la cuestión política o republicana, en torno a la acción incondicionada, de la *cuestión social*, esto es, de la referente a las condiciones de existencia. La autora de *Human Condition* califica de *materialistas* a aquellas teorías que hacen depender la actividad pública de unos determinados resultados y, en consecuencia, vinculan la comunidad política a la necesidad material. Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, cit., nota 8, p. 267.

122 Tomás de Aquino, como buen católico, no cree que todas las profesiones merezcan el mismo valor: «la grandeza del valor del rey se asemeja mucho a la de Dios» (TOMÁS DE AQUINO, *La Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 47); «luego la misma dificultad que acecha a los príncipes para obrar bien los hace dignos de mayor recompensa y, si a veces pecaren por debilidad, son más excusables para los hombres y más fácilmente perdonados por Dios» (*Ibidem*, p. 48).

civil, allí donde no hay ninguna diferencia antropológica, aparece dotado del suficiente juicio o sentido común para, de un lado, señalar los fines globales relacionados con la justicia distributiva y definir programas generales para llevarlos a cabo, y, de otro, seleccionar a sus gobernantes. Segundo: *la diferencia antropológica entre el deliberar y el querer se restaura con el derecho republicano o derecho simbiótico.* El derecho republicano es la expresión de la voluntad general o soberanía del pueblo, o, en otras palabras, es la síntesis subjetiva de los distintos pareceres expresados en la sociedad civil. En contra de la teología política, el soberano no adopta el papel de un representante situado, como el Dios de Calvino, por encima del derecho. Tercero: *la diferencia antropológica entre el querer y el obrar se restaura con la representación de los mejores (electi).* Éstos son los elegidos por todos los ciudadanos de acuerdo con criterios racionales (vocación externa); mas no tienen por qué coincidir con los escogidos por Dios, ya que la justificación siempre permanece oculta (vocación interna). De esta manera se introduce el criterio aristocrático en el interior mismo de la democracia.

Capítulo 2

LA TEORÍA JURÍDICA DE LA REFORMA CALVINISTA

Este capítulo aborda el problema del iusnaturalismo formal y el concepto de derecho que asume el republicanismo calvinista. Para obtenerlo necesitamos analizar la compleja teoría de Calvino sobre la praxis, centrada, por un lado, sobre la jurisdicción interna (ética) y la jurisdicción externa (derecho) y, por otro, sobre la justicia legal (*legalitas*) y moral (*moralitas*). Antes de iniciar este examen, debemos explicar por qué Calvino, y no Lutero, está en condiciones de ofrecernos una reflexión autónoma y republicana de la institución jurídica. Para ello era preciso pensar la Iglesia visible y el Estado *en sí mismos*, y no aplicar los principios de la Iglesia invisible al orden temporal, contingente o finito. De ahí que resulte determinante la oposición del reformador ginebrino a las tesis radicales, *gnósticas* o *libertinas* de la Reforma.

I. DE LUTERO A CALVINO: LA REVALORIZACIÓN CALVINISTA DEL DERECHO

1. La teoría jurídico-política de Lutero y sus riesgos

1.1. El derecho es una ordenación de la espada

De la teología de Lutero se puede extraer una teoría política autoritaria por falta de confianza en el hombre o por su hondo pesimismo antropológico. En esta línea se conecta con las obras de Maquiavelo, Hobbes e, incluso, Pascal.

En cambio, Calvino, pese a partir también de un indiscutible pesimismo teológico y afirmar el *servo arbitrio* natural, tiene una mayor fe en las facultades humanas para desenvolverse en el ámbito temporal.

El pesimismo antropológico de Lutero se funda en la radical antítesis entre la sociedad humana y el *reino de Dios*. Se rompe de esta manera la medieval subordinación de la esfera temporal a la ciudad de Dios. Esta separación definitiva entre los dos reinos plantea un gran problema a la hora de determinar la posición del elegido en la tierra. Pues, aunque en su fuero interno se rija por los preceptos evangélicos, sigue estando revestido de un cuerpo y manteniendo una existencia natural. Dicha escisión constituye quizá el momento inaugural de la Reforma. El Estado moderno surge también en este contexto de ruptura entre la razón natural y la fe, entre la organización exterior de la comunidad política y el interior religioso-moral de los individuos, entre la Iglesia visible, integrada tanto por los salvados como por los condenados desde siempre, y la Iglesia invisible, formada por los santos de todos los tiempos. En suma, surge del antagonismo entre el individuo, cuyo destino escatológico no depende de su acción en la sociedad humana, y el Estado constituido para conservar un orden aparente que no coincide con el instaurado por Dios.

La Reforma luterana lleva hasta sus últimas consecuencias la novedad del monoteísmo judeo-cristiano. Mientras la Antigüedad, sobre todo griega, se caracterizaba por la unidad entre lo cultural y lo político, entre la religión y el Estado, las nuevas religiones monoteístas se independizan del poder político y, en palabras de Heller, sustraen «una parte de la vida personal y pública a la dominación del grupo político, lo que, hasta el presente continúa sin pertenecerle»[1]. Durante el período de la Edad Media se pudo evitar este radical cisma gracias al papel político asumido por la Iglesia. Mas la Reforma vuelve a un cristianismo originario, caracterizado, según los casos, por su odio o indiferencia frente al mundo[2].

El derecho de los gobiernos temporales permanece, según Lutero, ajeno a la ley moral cristiana porque se dirige a hombres malvados por naturaleza. De ahí que la paz civil se haya de alcanzar con la ayuda de medios no evangélicos: la fuerza y la venganza. La hipótesis luterana de un mundo sin leyes coincide con el estado natural imaginado por Hobbes[3]. Desde luego se trata

1 H. HELLER, *Teoría del Estado*, FCE, México, 1985[11], p. 143.

2 «Y éste es su destino —escribe Hegel—, que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca confundirse en Uno» (G.W.F. HEGEL, *El Espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, p. 383).

3 Si no se instituyera la ley para castigar las maldades, «como todo el mundo es malo y apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas, se devorarían unos a otros de modo que nadie podría conservar su mujer y sus hijos, alimentarse y servir a Dios, con lo que el mundo se convertiría en un desierto» (M. LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, en *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 30).

únicamente, como opina el autor del *Leviatán*, de una suposición, pues el derecho y la espada han existido desde el principio de los tiempos por voluntad de Dios[4]. No obstante, recae bajo la exclusiva responsabilidad del hombre el justo ejercicio de estos instrumentos. Por lo demás, si la humanidad fuera cristiana, no sería necesario ni el derecho ni los medios coercitivos. Mas esta conjetura es una vana quimera, por cuanto resulta inconcebible una homogénea e integrada comunidad, en cuyo interior la obediencia sea espontánea o voluntaria[5].

La única razón por la cual Dios consiente este reino *diabólico* y retrasa el juicio final radica en que todavía debe cumplirse su *segunda palabra*. El mundo durará mientras no se complete el número de los elegidos[6]. Por paradójico que parezca, la impía autoridad temporal únicamente ha sido instaurada para proteger a una minoría de cristianos, los justos, de los malvados[7]. El *telos* político no es la felicidad de los ciudadanos, sino su supervivencia[8]. Por eso, el poder jurídico no aspira a satisfacer los arbitrios individuales: tan sólo evita la implantación de un permanente estado de guerra y la autodestrucción de la humanidad. En el ámbito católico, la teoría política de Pascal llega a conclusiones semejantes a las luteranas, hasta el extremo de defender un escepticismo político o la imposibilidad de hallar una política justa.

Ante la desconexión entre el gobierno espiritual o interior y el secular o exterior, se plantea el problema de cómo lograr que el cristiano se comprometa a intervenir en el gobierno temporal. Enseguida Lutero encuentra la respuesta: si bien los elegidos no necesitan la justicia mundana para sí mismos, están obligados a sostenerla por *caridad*[9]. Los cristianos no sólo deben

---

4 *Ibidem*, p. 26.

5 «Es verdad, ciertamente, que los cristianos, por sí mismos, no están sometidos a ningún derecho ni espada, ni los necesitan; pero procura primero que el mundo esté lleno de auténticos cristianos antes de gobernarlos cristianamente y según el Evangelio. Pero eso no lo conseguirás jamás, pues el mundo y la gente es y permanecerá no cristiano. Aunque todos hayan sido bautizados y se llamen cristianos. Los cristianos, como se dice, están muy dispersos. Por eso es imposible que haya un gobierno cristiano común para todo el mundo, ni siquiera para un país o un gran número. Hay muchos más malos que buenos. Gobernar un país entero o el mundo con el Evangelio es como si un pastor reuniera en un mismo establo lobos, leones, águilas y corderos y los dejara ir y venir libremente entre ellos (...). Las ovejas, ciertamente, mantendrían la paz y se dejarían alimentar y gobernar pacíficamente, pero no vivirían mucho tiempo ni ningún animal sobreviviría a los demás» (*Ibidem*, p. 31).

6 V. TRANQUILLI, *op. cit.*, pp. 335-336.

7 «Está bastante claro que es voluntad de Dios que se emplee la espada y el derecho seculares para el castigo de los malos y para la protección de los buenos» (M. LUTERO, *op. cit.*, p. 26).

8 Cf. P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle*, Vrin, Paris, 1969, p. 234.

9 «(...) los cristianos entre sí, en sí mismos y por sí mismos, no necesitan ni el derecho ni la espada, pues no les son necesarios ni útiles. Pero como un verdadero cristiano no vive en la tierra para sí mismo ni para su propio servicio sino que vive y sirve a su prójimo, hace, por su espíritu, algo que él no necesita, pero que es necesario y útil a su prójimo. Y como la espada es

tolerar el poder del Estado, sino que deben ser ellos mismos quienes preferentemente desempeñen la profesión (*Beruf*) de príncipe, instituida por Dios y tan digna como los demás oficios seculares[10]. Sin embargo, no parece muy coherente defender esta intervención del cristiano cuando se han de utilizar medios contrarios al Evangelio. En este aspecto convergen Lutero y el *maquiavelismo*. En cambio, más fieles a los dogmas teológicos de la Reforma parecen ser las sectas anabaptistas, e incluso el movimiento jansenista[11], que se niegan a legitimar y participar en el ejercicio de la violencia estatal.

A través del principio del amor o de la caridad, Lutero pretendía huir del Estado basado principalmente en la coerción y asentar los fundamentos de un Estado cultural (*der Kulturstaat*). No obstante, nunca logra superar la contradicción entre su ética de la caridad y su política centrada en la violencia, o entre la comunidad eclesiástica concebida como una familia y la institución estatal regida por un derecho que es, en esencia, una racionalización de la fuerza. Además, el mismo reformador de Wittemberg reconocía que los buenos príncipes constituían una rareza[12]. A ello conducía la concepción pesimista del hombre y el rechazo de una visión natural de la sociedad política: la comunidad humana era artificial y no estaba constituida de acuerdo con normas jurídicas queridas por Dios. Por estos motivos, el destino político de Lutero ha sido un Estado autoritario (*der Obrigkeitstaat*) y extraño a los principios cristianos[13].

---

de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve, ayuda y hace todo aquello —todo lo que puede— que favorece a la autoridad, a fin de que ésta se mantenga y se mantenga con honor y temor» (M. LUTERO, *op. cit.*, p. 33).

10 «La espada y el poder, como servicio especial a Dios, corresponden al cristiano con preferencia a todos los demás hombres en la tierra. Debes, por tanto, estimar la espada y el poder igual que el estado matrimonial, el trabajo en el campo o cualquier otro oficio que Dios haya instituido. Así como un hombre puede servir a Dios en el estado matrimonial, en el trabajo en el campo o en la artesanía y debería servir al otro si éste lo necesitara, también puede servir a Dios con el poder y debe hacerlo cuando la necesidad del prójimo así lo exija» (*Ibidem*, p. 39).

11 Saint-Cyran afirmaba «la imposibilidad para todo auténtico cristiano, y sobre todo para todo auténtico eclesiástico, de participar en la vida política y social» (Cit. en L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Península, Barcelona, 1968, p. 146).

12 «Debes saber también que, desde el comienzo del mundo, un príncipe sensato es pájaro raro y más raro todavía es un príncipe piadoso. En general son los locos más grandes o los peores canallas; por esta razón hay que estar preparados para lo peor con ellos y no se puede esperar nada bueno de ellos, especialmente en las cosas divinas que afectan a la salvación del alma» (M. LUTERO, *op. cit.*, pp. 50-51).

13 Cf. P. MESNARD, *op. cit.*, p. 235.

1.2. El apoliticismo luterano se deriva de la escisión entre ética (libertad cristiana o negativa) y política (libertad pública o positiva)

Si la Reforma de Calvino ha subrayado el aspecto jurídico de la comunidad cristiana visible, la de Lutero ha destacado el aspecto ético. Dentro del ámbito luterano se desarrolla con suma coherencia la doctrina kantiana sobre la Iglesia visible considerada como una familia o comunidad doméstica, en donde los vínculos entre los miembros son éticos y no jurídicos[14]. Lo cual da lugar a que la Iglesia de Lutero no proponga ningún modelo de administración temporal de las cosas. Aún más, si trasladáramos la comunidad ética, organizada en un régimen familiar, a la política nos encontraríamos ante un despotismo intolerable[15]. Pues, mientras la comunidad ética estaría regida por un padre invisible que se dirige al interior y solicita una obediencia voluntaria, la sociedad política estaría gobernada por un padre visible que se impondría tiránicamente por medio de la espada. El resultado de ello es la sumisión de la Iglesia, en su dimensión externa, al Estado. Ciertamente, como comunidad ética, continúa siendo libre e independiente, mas es una libertad que se refugia en el espíritu, en el interior, sin ofrecer una salida al exterior. En estas condiciones, el destino del luteranismo ha de ser necesariamente *unpolitik.*

Hegel plantea muy bien el problema político de Lutero en su escrito de juventud *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799). El cristianismo analizado por el filósofo alemán es el de Lutero, el de una religión del amor opuesta a la ley del Estado, y para la cual lo divino sólo existe en la conciencia, en el corazón de cada uno, pero nunca en la vida pública. Desde este punto de vista no hay forma de superar la contradicción entre la ética cristiana y la política fundada en la espada.

Según el filósofo alemán, la *religión cristiana del amor*, en realidad luterana, no puede ser auténtica *religión*, en el sentido de que vincule todos los momentos de la existencia humana, por cuanto acaba separando Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana[16]. Jesús y sus fieles no pueden amar a un Estado que, en esencia, resulta contrario al Evangelio: no pueden formar parte de un reino donde impera la fuerza y la violencia. Pero tampoco les está permitido oponerse al Estado: bajo ninguna circunstancia pueden transformar el amor en odio. La única solución es sufrirlo con *indiferencia.* De ahí que la justificación por la fe y la libertad cristiana, llevadas hasta sus últimas consecuencias, conduzcan a un *amor inactivo* (*untätige Liebe*) y a una mera actitud privada.

---

14 Cf, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p. 103.

15 Cf. *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 27-28.

16 Cf. G.W.F. HEGEL, *El espíritu del cristianismo*, cit., p. 383.

Hegel explicaba que la unión entre la acción mundana y la acción espiritual, entre el ciudadano y el cristiano, pasaba por el cumplimiento de dos condiciones. En primer lugar, lo invisible debía hacerse visible, comunicable, debía exteriorizarse de alguna manera, esto es, ser objeto del entendimiento y no sólo motor intrínseco de la voluntad. El voluntarismo luterano, el subjetivismo del amor cristiano, debía materializarse, hacerse sustantivo, si quería convertirse en una religión que vinculara a los hombres en la tierra. Pero cuando el signo de la fe auténtica permanece oculto, entonces la ley cristiana del amor al prójimo, la caridad, resulta insuficiente para restaurar el antiguo puente entre el reino de Dios, al cual pertenece el cristiano, y el reino del mundo, al cual pertenecen los condenados. O en otras palabras, cuando lo divino se hace invisible, el amor podrá unificar a los amantes, pero ellos siempre desconocerán esta unificación.

La Reforma había destruido el más importante de los signos, el Papa, que testimoniaba la presencia visible de lo divino en las instituciones temporales. Desde ese momento, la Iglesia verdadera, la de los santos o elegidos, se hacía invisible, se ocultaba en los corazones de los verdaderos cristianos, y perdía, finalmente, la eficacia redentora que hasta entonces desempeñaba a través de la administración de los sacramentos. Tal deslegitimación de la Iglesia visible católica da lugar a que ninguna organización humana pueda estar ordenada de acuerdo con los principios de justicia verdaderos o divinos. Por eso, el luteranismo introduce en la modernidad la sed inapagable de Dios (*der unauslöschliche Trieb nach Gott*)[17].

Pese a la separación entre la Iglesia visible o exterior y la invisible o interior, Lutero aún pretende mantener el carácter católico o universal de la Iglesia temporal. Desea evitar su disgregación en pequeñas comunidades. No hay duda de que el reformador resuelve superficialmente la difícil correspondencia entre la Iglesia visible y la Iglesia de los santos[18]. El de Wittemberg se limita a reconocer como verdadera a toda comunidad eclesiástica que predique la palabra del Evangelio y administre correctamente los sacramentos. Pero ¿quién debe juzgar la pureza de esta evangelización? Según Lutero, se trata de una tarea de todos los cristianos. Si con esta acepción, *cristiano*, se refiere sólo a los elegidos, se trata de una falsa solución, pues los elegidos siempre permanecen invisibles. Tampoco llegamos a ninguna parte si entendemos por *cristianos* a todos los miembros de la Iglesia temporal, ya que la

17 «Para que lo divino aparezca, el espíritu invisible tiene que estar unido con lo que es visible, para que todo sea uno, para que conocimiento y sensación, la armonía y lo armonioso sean uno, para que exista una síntesis completa, una armonía perfecta. De otra manera queda (...) la sed inapagable e insatisfecha de Dios» (*Ibidem*, p. 374).

18 Cf. V. TRANQUILLI, *op. cit.*, pp. 565-575.

mayoría de éstos pertenecen al grupo de los condenados. Por este camino desembocamos en un callejón sin salida.

El mayor inconveniente con el cual se encuentra la teoría de Lutero a la hora de construir una institución eclesiástica y política reside en que no hay medio posible, tras haber anulado totalmente la naturaleza humana, para saber quiénes son los cristianos a los cuales corresponde una función eminente en la sociedad terrenal. La inexistencia de este medio natural y externo impide legitimar a cualquier tipo de autoridad, ya sea política o eclesiástica.

En este asunto, la doctrina de Lutero conduce a un resultado paradójico. Por un lado, al no existir ninguna posibilidad material para descubrir a los sabios (los obispos de Mariana o los presbíteros del calvinismo) encargados de disciplinar la Iglesia, debe entregar esta función a la arbitraria y poco cristiana organización del Estado. Por otro, resulta también una paradoja atribuir al cristiano la dirección política de la comunidad temporal o el ejercicio del poder y de la espada. En todo caso, la recomendación de Lutero sólo podrá ser recibida por quienes, en virtud de su convicción personal, se consideren cristianos. Mas se trata de una convicción sin objetividad ni responsabilidad, de un consejo sin repercusiones en el ámbito externo del derecho. Este último pensamiento desemboca en el *escepticismo político*: el derecho se ha de limitar a regular el monopolio de la fuerza o el ejercicio de la violenta espada, con el único fin de alejar el mal de las guerras civiles, pero sin la pretensión de construir una comunidad más justa, o lo que es lo mismo, más feliz.

El segundo requisito exigido por Hegel para conciliar hombre y Estado era la existencia de una igualdad cultural, de intereses o de condiciones de vida. En su opinión, no se podía construir un Estado democrático, dentro del cual los individuos satisfacieran sus deseos, sin una cierta homogeneidad social. Sin embargo, el amor *cristiano*, la caridad, era desmesurado. A este respecto, Hegel habla de «un ensanchamiento antinatural» (*die widernatürliche Ausdehnung*)[19] de las condiciones del Estado. El filósofo alemán juzga, como Aristóteles, que sólo en el marco reducido de una *polis* resulta factible esa igualdad cultural y de intereses imprescindible para extender los vínculos de amistad, sin los cuales no se puede crear una auténtica *comunidad*. De este modo, en tanto los miembros de una colectividad continúen siendo muy desiguales en sus atributos externos, resulta imposible la exteriorización de ese amor y la configuración de un Estado que ni sea autoritario ni esté sostenido por el imperio de la fuerza[20]. El amor cristiano universal se revela impotente

19 G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 366.

20 En afinidad con las modernas tesis comunitaristas, Hegel escribe que «cuanto más se separan los hombres en su formación cultural, en sus intereses y en sus relaciones con el mundo, cuanto más aumentan las particularidades de cada cual, tanto más se restringe su amor a ellos mismos» (*Ibidem*).

para fundar un Estado donde se produzca la añorada unión entre los intereses del individuo y los de toda la comunidad, donde la libertad cristiana, individual, negativa y apolítica, no sirva de obstáculo al bien común[21].

El sacerdocio universal introducido por Lutero únicamente hacía a los hombres iguales en el plano espiritual, mas no en el plano objetivo, cultural y material. Se trataba de un cristianismo que no podía hacerse público, y cuya Iglesia se parecía a una familia unida por lazos éticos y no jurídicos. Ello culminará en una escisión radical entre derecho privado y derecho público. Para Hegel, el Estado, lo público, permanece ajeno a las categorías del derecho privado. Ni la propiedad ni el contrato nos permiten comprender la soberanía del Estado, cuya manifestación más evidente la constituye el derecho sobre la vida y la muerte de sus miembros. El Estado es un cuerpo orgánico, en donde cada parte debe estar en función de las demás, y no un *mero montón de piedras*. Por eso, el Imperio alemán no lo era: las relaciones entre los príncipes y el Imperio, o entre los príncipes entre sí, tenían un mero carácter familiar y patrimonial (privado).

El análisis hegeliano de las aporías luteranas conduce finalmente a la fórmula política de la secta: el nacionalismo. Pues las sectas, las comunidades espirituales formadas exclusivamente por los elegidos y caracterizadas por una extraordinaria igualdad espiritual y material entre sus miembros, pueden servir como modelo, una vez secularizado, para constituir Estados cohesionados y homogéneos[22]. No obstante, deben pagar un elevado precio: la renuncia a la universalidad, a la *civitas maxima*. El destino del cristianismo luterano era así, además del Estado autoritario (*der Obrigkeitstaat*), el Estado-nación.

1.3. El riesgo anarquista de la Reforma

La ruptura definitiva entre el aquende y el allende, entre el reino del mundo o del Diablo y el de Dios, impide que la libertad del cristiano se tra-

21 Hegel buscaba en la libertad positiva de los antiguos la vía para restaurar la armonía entre la conciencia del hombre y la comunidad. La unidad material y espiritual de la *polis* griega era realizable, si creemos a Aristóteles, en la medida que la libertad individual no fuera entendida sólo en su sentido negativo, en el sentido de que cada uno puede actuar como le plazca, por encima de las leyes, de la *politeia* o del Estado. Aquella noción negativa de libertad se trataba de una perversión individualista de su auténtico concepto: nos situaba ante una forma degenerada que atendía al bien particular de cada individuo considerado como un ser sin relación con sus semejantes, y no al bien del hombre más completo, el hombre que vive en el seno de la *polis* y está liberado del trabajo instrumental de esclavos, obreros o artesanos. Aristóteles es plenamente consciente de que sin igualdad cultural y económica no existe ni libertad política ni armonía entre el individuo y la *polis*. De ahí procede la necesidad de favorecer la existencia de una clase media y la exclusión de los esclavos y obreros en el ejercicio de las magistraturas.

22 Carl Schmitt ha subrayado la estructura democrática o igualitaria de las sectas. Cf. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 227.

duzca en libertad pública. No todos los reformadores lo entendieron así. Aunque la libertad cristiana predicada por Lutero debía conducir a la indiferencia ante los asuntos temporales y, en consecuencia, al sometimiento pasivo a la autoridad, también abrió la vía de las revoluciones, de la subversión, al dejar sin fundamento último, sin legitimidad, los ordenamientos jurídicos. Y en ello no se engaña Lutero cuando confiesa que el derecho se basa en la arbitrariedad de la fuerza, en la ordenación de un instrumento no cristiano: la violencia.

El mismo Lutero, en principio inconsciente de adonde llevaba su Reforma religiosa, su vuelta a un cristianismo más puro, se vio obligado a escribir una teoría política *realista*, expresada en pequeños opúsculos, después de comprobar, sobre todo en la guerra de los campesinos, los excesos a los que conducía el grito de libertad lanzado aquel día de 1517 contra la Iglesia romana. A partir de la revolución campesina, el problema del orden y de la autoridad, tanto secular como eclesiástica, se convierte en una de las principales preocupaciones de Lutero. Percibe las consecuencias indeseables que conlleva la abolición de la antigua organización social, debida, a fin de cuentas, a sus propios principios teológicos.

La teología del antiguo monje agustino había introducido una serie de dogmas con un implícito y no deseado significado subversivo, ya que cuestionaban toda la organización político-eclesiástica anterior: el sacerdocio universal equiparaba a todos los hombres en su servicio a Dios; la *sola Escritura* acababa con la importante función desempeñada por la tradición en el interior de la Iglesia católica, universal y jerarquizada. De este modo, la libertad en la interpretación de las Sagradas Escrituras abría el camino a nuevas visiones del cristianismo y a todo tipo de herejías y desórdenes. Al mismo tiempo, como no existía una auténtica y santa Iglesia visible, resultaba materialmente imposible legitimar una disciplina eclesiástica que impidiera las desviaciones doctrinales.

Sin duda, Lutero desencadenó un movimiento reformador que sobrepasó con creces sus intenciones. La ortodoxia, como ha explicado Leszek Kolakowski, posee un carácter integral: ninguno de sus elementos se puede modificar sin ponerlos todos en cuestión[23]. Basta con recelar del valor de un solo sacramento para destruir la noción de sacramento. Por esta razón, cuando la crítica de la ortodoxia es parcial, como en el caso de la fragmentaria Reforma luterana, y no se desean destruir todos los principios sobre los cuales se asentaba la antigua concepción religiosa, constituye una necesidad imperiosa detener o frenar este inicial impulso de carácter extremadamente crítico. Simultáneamente a la negación de algunos principios básicos de la ortodoxia,

---

23 Cf. L. KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia*, Taurus, Madrid, 1982, p. 95.

debe obstaculizarse la tendencia destructora de todo el credo anterior mediante la adopción de una nueva dogmática[24]. Sin embargo, se trata de una tarea muy difícil para la Reforma, pues ni el entendimiento de todos los hombres es lo suficientemente recto para ponerse de acuerdo en el significado de los dogmas, ni existe una autoridad moral, como el Papa y la tradición católica, que decida sobre las diferencias doctrinales[25]. De ahí que el movimiento reformador genere una secularización y racionalización imparables.

Por todo ello, la primera Reforma hubo de enfrentarse con dos importantes disidencias: la revolución campesina de los años 20 y los movimientos anabaptistas y espiritualizantes de la *Reforma radical*. La *Bauernkrieg* se apropió de algunos de los principios de la *Reforma magisterial*. Sobre todo tuvo en cuenta la crítica luterana contra la antropología antigua y la figura del *señor*. Pero los líderes campesinos malinterpretaron el mensaje del exagustino: trasladaron la idea de la libertad e igualdad cristiana desde el plano religioso al antropológico y social, y solicitaron la abolición de los privilegios feudales y la instauración de la justicia de Dios aquí abajo. El potencial revolucionario del sacerdocio universal resultó enorme e insospechado para Lutero y, en general, para toda la Reforma. El pensamiento luterano estaba muy lejos de las pretensiones campesinas de una mayor justicia social: de ninguna manera se trataba de extender universalmente los privilegios feudales o señoriales, sino, todo lo contrario, de subrayar la condición alienada y servil del hombre en la tierra. A Lutero sólo le atormentaba el destino ultraterreno.

Los *anabaptistas* y demás movimientos de la *Reforma radical* incurrieron en el mismo error que los campesinos: llevaron algunos de los dogmas luteranos del cielo a la tierra. Pretendieron hacer presente, en el orden temporal, la Iglesia invisible de Cristo integrada únicamente por los elegidos. Lo cual era algo totalmente imposible para Lutero, pues en este mundo ni se puede hacer visible la elección, ni lograr una rectitud ética o una sociedad conforme a la justicia celestial.

Ni siquiera el luteranismo supo escapar a la tentación de una religión espiritual de elegidos o de una vida cristiana sin ataduras, sin Iglesia ni liturgia. Ello explica que, en su seno, surja la contrarreforma pietista singularizada por su batalla contra la indiferencia de los fieles en materia de salvación. Spener parte de la alarmante constatación de que los prejuicios papistas, basados en

24 Cf. *Ibidem*, p. 96.

25 El *Behemoth* de Hobbes alerta contra los peligros de la libre interpretación de las Escrituras y señala que «no hay otro modo de saber con certeza y en todos los casos qué es lo que Dios nos manda o prohibe que mediante el dictamen de aquel o aquellos que han sido instituidos por el rey para determinar el sentido de la Escritura tras oír el particular caso de conciencia que está en cuestión» (T. HOBBES, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 69-70).

una pagana confianza en los medios eclesiásticos exteriores, penetraban cada vez más en la Iglesia luterana. Por este motivo, animó a fundar los *collegia pietatis* o conventículos, caracterizados por ser comunidades, dentro de la comunidad mayor o Iglesia, donde se intentaba llevar a cabo una vida más *evangélica*. En el libro de Kant sobre la religión todavía encontramos esta influencia. El filósofo de Königsberg, a diferencia de Calvino y a pesar de que en las esferas jurídica y política se encuentren tan próximos, concibe la Iglesia visible como una comunidad familiar, regida por vínculos éticos, antes que como una institución. En realidad, sólo lo es en la medida que se encuentra bajo la tutela del Estado.

1.4. El dilema de la modernidad

Lutero se enfrenta con un escollo insuperable: ¿cómo legitimar el Estado si ya no es cristiano, y se han roto los vínculos entre el orden externo y el orden interno inscrito por Dios en los corazones de cada individuo? El grave problema de la primera Reforma reside, por tanto, en cómo regresar desde el nuevo sujeto luterano, desde ese espectador indiferente ante las obras temporales, a la realidad externa, presente y concreta del Estado, en donde tiene lugar la interacción entre las diversas individualidades.

Después del aldabonazo de Lutero, el pensamiento político se halla en la imperiosa obligación de procurar un medio para conciliar el individualismo de la Reforma con la necesidad de construir en la tierra una sociedad política homogénea e integrada, de la que pueda derivarse la unidad de acción requerida para la toma de decisiones políticas. Y es que cuando el destino del hombre no depende de las obras, de los resultados, de la expresión visible de las intenciones, sólo con extrema dificultad se puede alcanzar el compromiso del individuo para intervenir en el mundo. De este modo, la radical escisión luterana entre el cristiano y el Estado, entre el individuo y la comunidad, se convierte en el punto de arranque de los grandes dilemas de la modernidad: libertad cristiana (interna o de conciencia) o libertad pública (externa), libertad de los modernos o libertad de los antiguos, liberalismo o comunitarismo, federalismo o nacionalismo, etc.

2. La doctrina jurídica de Calvino

2.1. La sacralización de la institución jurídica

La clave de la Reforma se halla en la escisión entre la Iglesia visible y la invisible, con la consiguiente desacralización del mundo y desvalorización de los medios externos carismáticos de la Iglesia romana. A partir de ahora, toda

Iglesia visible es imperfecta y se halla infinitamente alejada de la unión perfecta que caracteriza a la comunidad de los santos. En este nuevo panorama, Calvino es quien logra con mayor fortuna trazar un puente entre la deficitaria comunidad natural y la comunidad íntegra, en la que el cristiano se halla en unión con Cristo. El ginebrino escapa a la introspección, al subjetivismo inane y al principio de alienación del mundo, a los cuales parecía abocado el cristiano desde que la nueva teología impusiera el dogma de la justificación por la sola fe. Todo ello, y en la más pura ortodoxia reformada, gracias al énfasis dado a la función de la institución jurídica y al beneficio final que conlleva obedecer leyes humanas cuyo contenido, sin embargo, resulta contingente.

Será fundamental seguir la polémica de Calvino con todas esas tendencias radicales de la Reforma que subrayan el aspecto invisible y espiritualista de la religión y que, en consecuencia, desprecian toda reglamentación externa de la comunidad eclesiástica. Dicha polémica nos devuelve la imagen de un Calvino luchando por la construcción de una institución que no sólo es una comunidad moral, caracterizada por los principios de libertad y de igualdad o sacerdocio universal, sino también, y esto es lo importante, una comunidad jurídica sometida al principio de obediencia y subordinación. La Iglesia visible calvinista será una comunidad moral en cuanto al fin y a la constitución de origen divino o estatutario. Pero, en cuanto a los medios, es una comunidad jurídica dotada de un poder legislativo y jurisdiccional externo. Ahora bien, el contenido de las leyes que delimitan la institución ya no será necesario, sino contingente y arbitrario. De ahí que sea preciso sostener la doble afirmación, sólo en apariencia contradictoria, de que las leyes positivas, las humanas o externas, obligan a las conciencias en cuanto al *fin final* o *general* y son indiferentes en cuanto a su contenido, el cual se convierte en un simple medio. Precisamente, el derecho republicano, surgido al amparo del calvinismo, tendrá como misión consensuar medios adecuados para que cada cual persiga libremente sus propios fines morales o deseos.

El reformador separa también la ley moral o divina (legislación ética) de la ley humana (legislación jurídica). La primera es una ley natural e inscrita en el interior, en el corazón, de todos los hombres. No obstante, dada la corrupción de la voluntad humana que, aun sabiendo discriminar entre el bien y el mal, no es capaz de escoger el bien, esa ley interior ha debido ser positivizada por Dios a través del Decálogo, con el fin de hacerse obligatoria exteriormente. La segunda, y a este respecto no importa si es eclesiástica o civil, constituye una creación humana, de manera que, a diferencia del carácter necesario de la ley moral, se caracteriza por su arbitrariedad y contingencia.

Como consecuencia de esta división, la legitimidad o verdad de ambas legislaciones será distinta. Para afirmar que una ley humana ha sido consti-

tuida legítimamente se precisan tan sólo dos requisitos *formales*[26]: el orden y la honestidad pública o externa[27]. Según Calvino, esta doble exigencia ya aparece reconocida por Pablo de Tarso cuando escribe «que todo se haga decentemente y con orden» *(1 Cor. 14, 40)*. Pero el núcleo del derecho calvinista se halla en la honestidad pública externa[28]: «la razón de las leyes es la *honestidad pública* (...). Porque lo único que aquí se pretende es que con un *deber común* se conserve la caridad entre nosotros»[29]. La *relación jurídica fundamental* exige el *deber común* de que cada uno respete al otro y le conceda lo que reclama para sí mismo (honestidad interna)[30]. Ahora bien, la honestidad pública no significa el deber de respetar la norma jurídica, creada por los mismos hombres, como si fuera moralmente necesaria o inmutable.

La ley moral, si además está positivizada (las *Tablas* o Decálogo), cumplirá con estos requisitos, pero al mismo tiempo reclamará una intención buena. Los criterios de legitimidad de las leyes éticas, las que exigen esa intencionalidad y no la simple obediencia, son materiales, por cuanto la substancia de la norma se convierte en necesaria y adquiere una validez universal. Por el contrario, el derecho no aspira a hacer universal e incondicionada la materia del precepto. Le basta con la honestidad pública, cuyo objetivo es

---

26 Cf. *IC*, IV, x, 28, p. 951.

27 La honestidad pública («Te harás a ti mismo, lo que quieras que otros se hagan a sí mismo») es un claro ejemplo de fundamentación extrínseca de la norma jurídica, pues ésta no es buena en sí misma, sino en cuanto logra unir arbitrios diferentes. De ahí también el carácter formal de los requisitos que hacen justo a un ordenamiento jurídico.

28 La honestidad pública de Calvino coincide con el respeto kantiano: «Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos» (I. KANT, *Metafísica de las costumbres* (*MS*), Tecnos, Madrid, 1989, II, 38, p. 35); «El respeto a la ley, que subjetivamente se califica como sentimiento moral, es idéntico a la conciencia del propio deber. Precisamente por esto mostrar respeto por el hombre como ser moral (que estima su deber en sumo grado) es en sí mismo también un deber que los demás tienen para con él y un derecho a cuya pretensión no puede renunciar. A tal pretensión se denomina *pundonor*, a su fenómeno en la conducta externa *honorabilidad* (*honestas externa*)» (*MS*, II, 40, pp. 337-338).

29 *IC*, IV, x, 28, p. 951.

30 Nadie mejor que Kant ha señalado que la autocoacción (honestidad interna) se halla en la base de la coacción (honestidad pública): «Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo» (*MS*, II, 2, p. 275). «Pero en lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado *únicamente* como ser moral (...), tal deber consiste en lo *formal* de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona (...).—Los vicios que se oponen a este deber son: la *mentira*, la AVARICIA y la *falsa humildad* (el servilismo) (...).— La virtud que se opone a todos estos vicios podría llamarse el *honor* (*honestas interna, iustum sui aestimiun)*» (*MS*, II, 4, p. 279).

conseguir que los hombres se traten entre ellos como fines en sí mismos (justicia), y con la suficiente disciplina para ordenar una multiplicidad de voluntades distintas (paz y seguridad jurídica). Calvino sacraliza de este modo una institución jurídica que está vacía de materia necesaria. La obligación en conciencia de la ley jurídica es sólo formal y teleológica, es decir, se refiere al fin general o final propuesto por la ley. El mero hecho formal de vincular a los humanos bajo leyes externas es un paso adelante en la paulatina ascensión hacia la comunidad perfecta o Iglesia invisible. Aunque, desde luego, sólo se trate de un reflejo externo o indirecto de la unidad perfecta e interior lograda en la comunidad de los santos.

La norma jurídica formal no puede ser contraria a la ley moral. Ello implica que la *lex positiva* no ha de incurrir en contradicción consigo misma, ni oponerse a su fin general: la unión voluntaria de los hombres bajo los preceptos contingentes del ordenamiento jurídico. Si la ley condujera a la autodestrucción de la comunidad humana sería una ley injusta y no debería ser obedecida. Por lo tanto, la ley moral sirve para trazar los bordes o límites del derecho. Sin embargo, la ley positiva no se obtiene por deducción de los preceptos de la ley moral[31], pues, en contraste con el iusnaturalismo material católico, las normas humanas son indiferentes o innecesarias para la salvación.

2.2. Calvino contra la Reforma radical

Podemos sintetizar a los enemigos de Calvino bajo dos categorías: el catolicismo jurídico que convierte las leyes en imperativos éticos, y el amplio espectro de los espiritualistas caracterizados por su indiferencia moral ante la legislación jurídica, los sacramentos o las instituciones externas. Una extensa parte de la obra de Calvino, desde la dedicatoria de la *Institución de la Religión Cristiana* a Francisco I hasta su libro contra los libertinos franceses y neerlandeses, va dirigida contra las tendencias extremistas de la Reforma. El ginebrino no distingue siempre con la debida claridad las múltiples sectas o movimientos radicales surgidos a partir de la revolución religiosa de Lutero. Mas, a la postre, psicopaniquistas, anabaptistas, nicodemitas, libertinos y anti-trinitarios coinciden en el cuestionamiento de los principios sobre los cuales se erige la teoría jurídica calvinista y, en especial, la institución eclesiástica.

El *psicopaniquismo* adopta principalmente dos versiones, la doctrina del *sueño del alma* o la herejía mortalista, según defienda, tras el perecimiento

31 Cf. D. B. FORRESTER, *Martín Lutero y Juan Calvino*, en L. STRAUSS Y J. CROPSEY (comp.), *Historia de la Filosofía política*, FCE, México, 1993, p. 333.

del cuerpo, la idea de un alma dormida (*psicosomnolentos*) o la idea de un alma muerta hasta el día de la Resurrección (*tnetopsiquistas*)[32]. Ambas coinciden en señalar la inminencia escatológica del fin del mundo. El mismo Lutero tampoco escapaba a este peligro[33]: pensaba estar viviendo una aceleración de los tiempos que se iba a resolver con la pronta llamada celestial de los elegidos. Según Calvino, esta creencia en la proximidad del juicio final era muy peligrosa, ya que hacía prácticamente innecesaria la construcción de una institución eclesiástica estable y duradera.

De otro lado, *los anabaptistas* o *catabaptistas* son atacados por su sectarismo, por ir contra el principio de la universalidad de la Iglesia y por considerar inútil el levantamiento de una institución externa o jurídica. La creencia en la visibilidad de la predestinación les conminaba a desinteresarse por el destino de los condenados. La Iglesia perdía de esta manera su carácter universal y se convertía en una secta de elegidos[34]. En tercer lugar, el ginebrino ataca a los libertinos (*libertins spirituels*). Son llamados así por llevar a consecuencias intolerables la doctrina de la libertad cristiana y de la indiferencia. Este pariente lejano del *gnóstico* es un elegido, un justificado por Dios, un ser que siente absoluta indiferencia por su comportamiento terrenal. La confianza en su regeneración le hace perder el temor al infierno, lo cual, a su vez, dege-

---

32 La obra del reformador dedicada a este problema se titula *Psychopannychia*, publicada en 1542, un año después de su vuelta *triunfal* a Ginebra. Para Calvino, en oposición a estas dos teorías, «el alma es una sustancia que sigue viviendo verdaderamente después de la muerte del cuerpo, dotada de sensación y de entendimiento» (G. H. WILLIAMS, *La Reforma radical*, cit., pp. 649-650).

33 Según Williams, «Capitón disuadió a Calvino de su propósito de imprimir la *Psychopannychia*, haciéndole ver que lo único que conseguiría sería agrandar el interés por el asunto y ofender seguramente a Lutero, que en este punto se hallaba más cerca de los radicales» (*Ibidem*, pp. 651-652). A este respecto, François Garasse también expone que la versión original de esta obra se dirigía contra Lutero. Cf. H. BUSSON, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1957, p. 321, nota 3. En el mismo sentido, Doumergue opina que el sueño del alma al que se oponía Calvino era, en realidad, una doctrina luterana en 1534. Cf. É. DOUMERGUE, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, vol. I, Lausana, 1889, p. 468.

34 Calvino escribió un libro específico para combatir las tesis anabaptistas: *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre... la secte des anabaptistes* (Ginebra, 1544). Este libro, libro es una refutación de los sietes artículos adoptados en Schleitheim el 24-2-1527. Cf. G. H. WILLIAMS, *op. cit.*, VIII.1, pp. 212-215. En estos artículos se subrayaba, de una parte, el carácter sectario de la comunidad cristiana, y, de otra, la libertad externa del cristiano con respecto al poder civil. Pero Calvino incluyó también en este libro la refutación de dos artículos que no son exactamente anabaptistas: la teoría de gnósticos y marcionitas, o, al menos, atribuida a éstos por Calvino, del cuerpo celestial de Cristo (negación de una carne plenamente adámica en Cristo) y la doctrina de la psicosomnolencia. Lo cual prueba que Calvino tendía a confundir y englobar a todas la tendencias de la Reforma radical. Cf. *Ibidem*, XXIII.2, pp. 662-663.

nera en un comportamiento licencioso y antinomianista[35]. Por último, los *nicodemitas* son los cobardes, los tibios en la defensa de la religión, los que no se atreven a reconocer públicamente su fe en los principios evangélicos, y justifican su comportamiento asegurando que la Reforma hace de la religión una cuestión meramente subjetiva o de convicción interna[36].

La Reforma radical o de los elegidos, en cualquiera de las versiones anteriores, minusvalora la dimensión de la legalidad externa: la religión y la conducta general del hombre se hace más interior que nunca, sin salida hacia afuera. De ahí que la legislación civil o eclesiástica resulte superflua. Nos encontramos por ello en las antípodas del catolicismo, para quien todo puede ser exteriorizado gracias a la existencia en la tierra de un vicario de Cristo.

El absoluto desinterés *espiritualista* por la humanidad reprobada contrasta con la doctrina jurídica de Calvino, la cual deber entenderse fundamentalmente como un intento de explicar la predestinación negativa. Tras el *decretum horribilis* se esconde la concepción de un derecho republicano que lleva el principio de la caridad, el entendimiento entre los hombres, hasta el terreno

---

35 *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels* (Ginebra, 1545) es el más importante de los escritos de Calvino destinados a refutar el libertinismo. Sus críticas parecen ser lanzadas contra los libertinos neerlandeses (Cf. *Ibidem*, XII.2, pp. 386-389) y, sobre todo, contra los franceses (Cf. *Ibidem*, XXIII.3, p. 665). También hay otros dos escritos sobre los libertinos: una carta a la congregación reformada de Corbigny y la *Réponse à un certain Hollandais, lequel, sous ombre de faire les chrétiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries* dirigida, aun sin nombrarlo directamente, a Dirk Volkerts Coornhert (Cf. *Ibidem*, XXX.2b, p. 857, nota 23), quien se oponía a la insistencia calvinista en la predestinación y depravación del hombre. Por último, debemos señalar la evolución desde el libertinismo religioso a un libertinismo político, representado, en la ciudad de Ginebra, por los *perrinistas* (los miembros del partido político liderado por Perrin), los cuales no sólo se oponían a las excomuniones o censuras del consistorio, sino también a que los refugiados franceses fueran admitidos como burgueses con derecho a voto. Cf. *Ibidem*, XXIII.3, pp. 669-670.

36 Bucer y Calvino aplicaron el nombre de *nicodemitas* —nos informa una vez más Williams— «a quienes, residiendo en territorios católicos, simpatizaban con la causa evangélica pero se resistían a confesar públicamente sus creencias» (*Ibidem*, XXII.5, pp. 644-645). Pecaban, por tanto, de timidez como Nicodemo (Juan, 3, 1 ss.). Calvino dedicó cuatro escritos contra los nicodemitas. Los dos más importantes son el *Petit traité montrant ce que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes* (1543), dirigido contra el *libertin* holandés Coornhert y, sobre todo, *Excuse à messieurs les Nicodemites* (1544). En este último tratado, Calvino clasifica a los nicodemitas en cuatro clases: el clero que predica el mensaje evangélico, pero que al mismo tiempo acepta las supersticiones y ceremonias católicas; la «secta de los protonotarios delicados» que juegan «a la religión con las damas y las emboban con finas sutilezas teológicas» (Calvino parece referirse a los directores espirituales de Margarita de Navarra y a aristócratas como Gaspar Schwenckfeld); «los hombres de letras que se entregan a la filosofía y se encogen de hombros antes las locas supersticiones del papismo»; y «los comerciantes e individuos corrientes que preferirían sacerdotes o pastores no muy dados a precisar cuestiones delicadas de doctrina, diciendo que con eso se trastorna el comercio y se dificultan las tareas y satisfacciones de cada día» (*Ibidem*, XXIII.3, pp. 667-669).

de lo corrupto, de la materia o de los deseos humanos. El ordenamiento jurídico logra así lo que parecía imposible: el cordero y el lobo vivirán en paz y asumirán un proyecto común. El derecho calvinista se transforma en un instrumento, en un medio, cuyo contenido, por ser dado para los *condenados*, resulta indiferente y se adapta a las limitaciones del *hombre histórico*. No es, antropológicamente hablando, necesario, pero su forma y su fin general sí lo es. De este modo, se produce una aparente paradoja: la legislación jurídica no se constituye para los cristianos, no es una ética de perfección, y, sin embargo, introduce el cristianismo en la vida material, en el mundo.

Si no contáramos con la estrategia legal del derecho republicano que convierte el fruto del pecado original, el *egoísmo*, en su principio constitutivo, el reconocimiento de nuestra propia condenación, de nuestra mera posibilidad, llevaría inevitablemente a la desesperación o a la *angustia* de Kierkegaard, de la cual sólo podrían salir unos nuevos seres excepcionales: los santos, los héroes de Hölderlin, los *Übermenschen* de Nietzsche, el hombre por-vernir o, en definitiva, el elegido. Mientras tanto, y a la espera de esa *aurora* tan luterana, a nosotros, los contemporáneos, sólo nos restaría la alienación del mundo.

En contraste con la intransigencia sectaria y *gnóstica*[37], las más grandes instituciones jurídicas se han erigido sobre el supuesto de la corrupción natural. Por eso, el pensamiento del reformador ginebrino resulta esencialmente jurídico. La máxima de la carga de la prueba[38] o el incuestionable principio *in*

37 Dentro de la corriente de pensamiento gnóstico, Eric Vögelin no sólo incluye a los puritanos ingleses, sino también a Calvino. En opinión de Vögelin, la *Institución Cristiana* de Calvino es «el primer *koran* gnóstico deliberadamente creado», ya que «servía a la doble finalidad de actuar como guía para la recta lectura de la Sagrada Escritura y de constituir una formulación auténtica de la verdad que hacía innecesario recurrir a los escritos anteriores a ella» (E. VÖGELIN, *Nueva ciencia de la política*, cit., 1968, p. 215). Sin embargo, constituye un grave error considerar la obra de Calvino como un *koran*, es decir, como un manual infalible para resolver los problemas planteados en cualquiera de las esferas de la vida. El propio reformador sostiene que las Sagradas Escrituras han guardado silencio en algunas materias, en particular en todo lo relativo a la cuestión política o al gobierno de la Iglesia y del Estado. Cf. *IC*, IV, c. X, 30, p. 953. Por eso, en este ámbito práctico, el hombre sí debía hacer uso de su razón. A este respecto, Duncan B. Forrester escribe, con gran acierto, que «los puritanos en Inglaterra, los hugonotes en Francia, y Knox y sus partidarios en Escocia afirmaban, todos ellos, ser discípulos de Calvino y atribuían gran autoridad a sus escritos. Pero, de hecho, alteraron gran parte del sistema doctrinario de su maestro, especialmente su enseñanza política» (D. B. FORRESTER, *Richard Hooker*, en L. STRAUSS Y J. CROPSEY (comp.), *op. cit.*, pp. 340-341).

38 Según Hannah Arendt, esta máxima se basa en el pecado original o en la maldad natural del hombre. Pues mientras «el delito puede ser probado de modo irrefutable», la inocencia, «en la medida en que es algo más que *no culpabilidad*, no puede ser probada, sino que ha de ser aceptada por un acto de fe, cuyo único fundamento es la palabra dada, la cual puede ser falsa» (H. ARENDT, *Sobre la revolución*, cit., p. 88). Carl Schmitt, sin embargo, sostiene la opinión contraria. Cf. *Supra*, cap. 1, 6.1. Para el alemán, la carga de la prueba recae sobre el demandante, el

dubio pro reo proceden de la convicción en la debilidad o culpabilidad natural del hombre. Sin embargo, un Estado fundado en la moralidad, o en el hecho de que los hombres son buenos por naturaleza, llevaría a aplicar la más inaceptable fuerza, incluso la muerte, a quienes no estuvieran dispuestos al sacrificio de sus intereses egoístas, pues tales individuos no formarían parte de la auténtica humanidad. Calvino, por el contrario, sabía que los ordenamientos jurídicos deben adaptarse a la naturaleza *corrompida* o finita del hombre, y que el grupo reunido bajo una norma, o sea, bajo el derecho objetivo, sólo puede controlar o exigir la vocación externa y nunca la interna[39].

II. LA PRAXIS EN CALVINO

A partir de esta página analizaré la ética y el derecho, sus diferencias y relaciones, tal como aparecen en la *Institución de la Religión Cristiana.* Comenzaré planteando los supuestos metodológicos que nos permitirán *comprender* la praxis del hombre calvinista. Seguidamente expondré la teoría del reformador sobre las dos jurisdicciones, temporal y espiritual, y las dos justicias, legal y moral.

1. La cuestión metodológica: Kant, Weber, Wittgenstein y Foucault

1.1. La ontología kantiana de las «mores»

La metafísica de las costumbres del filósofo de Königsberg, dividida en ontología jurídica y ética, permite indagar los principios *a priori* y universales que fundan el comportamiento de los hombres. Se trata así de una ontología de las *mores* que gira en torno al sustrato universal o común a las infinitas formas específicas de vivir, y cuyo estudio en su empírico despliegue es objeto de la antropología y de la sociología. Esta *philosophia practica universalis* se corresponde, por una parte, con el discurso de Calvino acerca del cristiano y de la ley moral, y, por otra, con el papel legitimador que juega esta ley con respecto a la doctrina del derecho. Muchas de las categorías y conceptos kantianos, cuya escisión en dos responde en el fondo a la escisión

---

acusador o la víctima de una conducta antijurídica porque la jurisprudencia, a diferencia de la política, presume la bondad del hombre. Cf. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 92. De este modo, la visión republicana que defendemos en este libro parte de supuestos antropológicos muy diferentes a los asumidos por el *decisionista* alemán.

39 El reformador ni siquiera exige la vocación interna a los ministros de la Iglesia. Basta con la externa: «si alguno entra en el ministerio con mala conciencia, no deja por eso de ser llamado legítimamente en cuanto a la Iglesia, si su maldad no es descubierta» (*IC*, IV, iii, 11, p. 844).

reformada entre Iglesia visible e invisible, iluminan la doctrina jurídica de la *Institución Cristiana.* Empezando por la distinción entre metafísica de las costumbres y antropología moral: la primera nos suministra los principios morales universales o leyes prácticas *a priori* que, para Calvino, se identifican con el Decálogo; la segunda, contiene sólo las condiciones subjetivas para la realización de las leyes morales por el hombre de naturaleza *torcida* o corrompida[40].

Kant nos ayuda a estudiar a Calvino porque expone con suma claridad los dos elementos, el objetivo y el subjetivo, el externo y el interno, a partir de los cuales el reformador examina la legislación humana y divina. El criterio objetivo no dice nada acerca de las motivaciones del individuo para querer obedecer el mandato de una ley. Desde esta óptica, la ley simplemente «representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder»[41]. En cambio, el criterio subjetivo o interior ahonda en los móviles o en las causas por las que el individuo obedece voluntariamente el imperativo legal. Esta segunda perspectiva nos permite descubrir el segundo elemento de toda legislación: el «móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción»[42]. Sólo este criterio nos permitirá distinguir entre derecho o moral, entre legislación ética y jurídica. El punto de vista interior o subjetivo nos ayuda a *comprender* por qué, a juicio de Calvino, el derecho nunca se hará moral. La perspectiva de los móviles también permite esclarecer el significado de la doble justicia de la cual nos informa Calvino: la *justicia legal*, la única conocida por el hombre histórico, equivale a la mera conformidad con la ley o a la legalidad kantiana; la *justicia moral*, la propia del elegido, resulta semejante a la moralidad o eticidad kantiana[43].

Todo cuanto asevera el filósofo de Königsberg acerca de las leyes morales coincide con el pensamiento de Calvino. El principio supremo de la doctrina de las costumbres o imperativo categórico (*obra según una máxima que*

---

40 *MS*, p. 21.

41 *MS*, p. 23.

42 *Ibidem.*

43 La *legalidad* kantiana es «la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma» (*MS*, p. 24); y la *moralidad* implica que «la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción» (*Ibidem*). Estas dos nociones son enriquecidas por Kant después de introducir dos nuevos conceptos, el de *máxima*, o «principio subjetivo para obrar, que el sujeto mismo toma como regla —es decir, cómo quiere obrar—» (*MS*, p. 32), y *principio del deber*, o «lo que la razón le manda absolutamente, por tanto, objetivamente —cómo debe obrar—» (*MS*, p. 33). De este modo, *legalitas* es «la coincidencia de una acción con la ley del deber» (*MS*, p. 32) y *moralitas* «la coincidencia de la máxima de la acción con la ley del deber» (*Ibidem*).

pueda valer a la vez como ley universal)[44] se hace efectivo, a juicio del reformador de Ginebra, en la figura del elegido. El filósofo y el teólogo coinciden asimismo en considerar la ley moral o ética como una *ley natural* y *divina*[45], es decir, como una norma interior que ni precisa su exteriorización para ser vinculante, ni puede ser creada por un legislador humano.

La ley humana necesita, en cambio, ser positivizada[46]. En este caso, el legislador ha de ser también el autor del derecho, pues la norma positiva no es *a priori* e incondicional[47]. Todo ello es muy importante para comprender la oposición de Calvino a una ley de carácter *mixto* o similar a las normas canónicas que obligan en conciencia. Para un hombre de la Reforma, los mandamientos eclesiásticos *romanos* incurren en un gran absurdo o en una antinomia insuperable: no son *a priori*, de manera que constituyen la obra de un legislador humano (nadie los conocería si no hubieran sido exteriorizados); y, sin embargo, obligan como si lo fueran, esto es, incondicionalmente. Esa extraña legislación acabará exigiendo la invención de un juez o foro que ni es interno (la conciencia) ni externo (*Alter*). Por último, el reformador y el filósofo hallan el fundamento de la legislación positiva en la legislación moral, universal y *a priori*[48]. A este respecto, como veremos más adelante, Calvino convierte el Decálogo en una de las bases del ordenamiento jurídico, pero en el sentido que, para las modernas teorías jurídicas, tienen los principios generales del derecho.

1.2. La sociología comprensiva weberiana

El criterio weberiano interno de la *comprensión*, utilizado con el fin de distinguir cuatro tipos de acciones sociales, nos resulta muy útil para enten-

---

44 *MS*, p. 33.

45 Para Calvino, la ley natural y la ley divina son, en última instancia, idénticas. Cf. D. B. FORRESTER, *Martín Lutero y Juan Calvino*, cit., p. 332. Por esta razón, las dos Tablas, la ley divina positiva, ya se encuentran impresas en el corazón del hombre natural: «Todo cuanto hay que saber de las dos Tablas, en cierta manera nos lo dicta y enseña esa ley interior, que antes hemos dicho está escrita y como impresa en los corazones de todos los hombres (...), mediante esta ley natural» (*IC*, II, viii, 1, p. 261). De la misma forma, para Kant, las leyes naturales, es decir, «aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior» (*MS*, p. 31), son divinas: «La ley que nos obliga *a priori* e incondicionalmente mediante nuestra propia razón, puede también expresarse como procediendo de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, una voluntad divina); pero esto sólo supone la idea de un ser moral, cuya voluntad es ley para todos, sin pensarlo, sin embargo como autor de la ley» (*MS*, pp. 34-35).

46 *MS*, p. 31.

47 *MS*, p. 34.

48 «Puede pensarse una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas; pero entonces debería precederle una ley natural, que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio)» (*MS*, p. 31).

der el sentido de la praxis racional calvinista. De un lado, el reformador descartaría la acción social afectiva y la tradicional: la *acción afectiva* es propia de los intemperantes, libertinos o de aquellos sujetos que se dejan arrastrar por sus deseos y no se conducen por reglas, creencias o costumbres; la *acción tradicional*, la «determinada por una costumbre arraigada», sirve a menudo, en opinión de Calvino, para caracterizar el *fetichista* comportamiento de los católicos. Más allá de la crítica del teólogo ginebrino, lo cierto es que las tradiciones y ceremonias de la confesión romana tienen un carácter normativo mixto: son, a la vez, una costumbre arraigada y un valor o creencia. La acción social determinada por esta tradición habrá de ser también mixta, a medio camino entre la acción tradicional y la racional con arreglo a valores.

De otro lado, Calvino sí admite la existencia de los dos tipos de acciones racionales: Las obras con arreglo a fines[49] y las racionales con arreglo a valores[50] son las conductas propias de las célebres ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) y ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) respectivamente[51]. La relación del hombre histórico con el mundo se corresponde con la *Verantwortungsethik* weberiana, en tanto que la *Gesinnungsethik* se ajusta más bien a la moral o a la ética de los teólogos, esto es, a la disciplina centrada en describir la conducta desinteresada o necesaria de los elegidos. Las categorías de Weber constituyen, de alguna manera, una traducción sociológica de las categorías metafísicas kantianas, legalidad y moralidad, relativas a las costumbres o formas de vivir. De este modo, Kant y Weber se sitúan en la órbita del análisis calvinista de la praxis.

1.3. Los «Sprachspielen» de Wittgenstein

La teoría de los juegos de lenguaje nos puede servir perfectamente para comprender la distinción entre moralidad y legalidad[52]. La pertinencia de la expresión wittgensteniana *juego de lenguaje* con respecto a la praxis calvinista viene exigida por el propio Calvino cuando dice que hay *dos maneras de hablar*: la de los teólogos, la verdadera, pero cargada de sombras y confusiones; y la humana, más comprensible y adecuada a la naturaleza corrompida

49 Una acción racional con arreglo a fines es la «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como *condiciones* o *medios* para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos» (M. WEBER, *Economía y sociedad*, cit., p. 20).

50 Una acción racional con arreglo a valores es la «determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor» (*Ibidem*).

51 Cf. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1995[15], pp. 163 y ss.

52 Cf. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

del hombre. Las mismas palabras, según se emplee un *juego* («manera de hablar») u otro, tendrán significados distintos. Por eso, las confusiones generadas en torno a la definición de *libertad* son debidas a que no se ha apreciado su múltiple uso.

La ética mundana calvinista, o en palabras del reformador, *el uso de la vida presente*, está ya secularizada. Calvino no establece, como sucede en el catolicismo romano, un catálogo de prescripciones necesarias cuyo incumplimiento haga incurrir en un pecado mortal o venial. Se contenta con establecer unas escasas y sencillas reglas para que el hombre se conduzca de forma racional, estratégica o teleológica *en la vida presente*. La praxis humana supone una racionalidad legal, técnica o con arreglo a fines porque está determinada por los beneficios que proporciona. Es la felicidad del hombre, en resumidas cuentas, el objetivo último de la praxis mundana. Así de simple y pelagiano.

Desde la mirada (*juego de lenguaje*) del teólogo, la causa de este proceder se debe a que en la vida finita no es posible un comportamiento desinteresado. La corrupción natural del hombre impone el tipo de acción legal o instrumental. En consecuencia, el pecado original (lo negativo) constituye lo único universal que encontramos en el reino de los hombres, en el Estado o Iglesia visible. De nuevo, con el objeto de evitar errores, se impone la utilización del método de las *Investigaciones filosóficas*: mientras desde el *Sprachspiel* del teólogo preocupado por las consecuencias internas de la acción, lo natural en la tierra es un concepto negativo (la humanidad corrompida); desde el otro juego interesado por las consecuencias externas, lo natural, lo desinteresado, universal o incondicional es un concepto positivo (las dos Tablas de la Ley).

1.4. Las «formas de subjetivización» foucaultianas

Esta metodología la emplearemos únicamente para distinguir entre la moral calvinista relativa al hombre histórico y la católica. Los criterios utilizados por el francés en el segundo libro de la *Histoire de la Sexualité* (*L'usage des plaisirs*) nos permitirán discriminar en las páginas siguientes entre una moral juridizada u orientada hacia los códigos de comportamiento y una moral ascética o interna, esto es, centrada en las formas de subjetivización y en el autodominio de las pasiones. Como se sabe, la moral calvinista no se caracteriza por elaborar un código, sino por desarrollar una *askesis* o dominio racional del hombre sobre sí mismo. Por eso hemos prestado atención al análisis foucaultiano de las *tecnologías del yo*[53] y a la diferencia entre el *ethos*

53 Cf. M. FOUCAULT, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 48.

grecorromano y el cristiano. Según Foucault, el cristianismo se caracteriza por otorgar mayor importancia al problema de la salvación (*conócete a ti mismo*) que al de la praxis (*preocúpate de ti mismo*). Pero lo característico de Calvino es que sabe separar cada uno de estos problemas, *aletheia* (*certitudo salutis*) y *ethos* (praxis del hombre corrompido), o tratarlos en sí mismos.

2. La teoría de las dos jurisdicciones y de las dos justicias

2.1. La doctrina de los dos mundos: el reino espiritual con sede en la conciencia y el reino político con sede externa

> «Hay un doble régimen del hombre: uno espiritual, mediante el cual se instruye la conciencia en la piedad y el culto de Dios; el otro político, por el cual el hombre es instruido en sus obligaciones y deberes de humanidad y educación que deben presidir las relaciones humanas. Corrientemente se suelen llamar jurisdicción espiritual y jurisdicción temporal; nombres muy apropiados, con los que se da a entender que la primera clase de régimen se refiere a la *vida del alma*, y la otra se aplica a *las cosas de este mundo*; no solamente para mantener y vestir a los hombres, sino que además prescribe leyes mediante las cuales puedan vivir con sus semejantes santa, honesta y modestamente. Porque la primera tiene su asiento en el alma; en cambio la otra solamente se preocupa de las costumbres exteriores. A lo primero lo podemos llamar reino espiritual; a lo otro, reino político o civil.
>
> Hemos de considerar cada una de estas cosas *en sí mismas*, según hemos distinguido: con independencia cada una de la otra. Porque en el hombre hay, por así decirlo, *dos mundos* en los cuales puede haber *diversos reyes y leyes distintas*. Esta distinción servirá para advertirnos de que *lo que el Evangelio nos enseña sobre la libertad espiritual no hemos de aplicarlo sin más al orden político*; como si los cristianos no debieran estar sujetos a las leyes humanas según el régimen político, por el hecho de que su conciencia es libre delante de Dios; como si estuviesen exentos de todo servicio según la carne por ser libres según el espíritu»[54].

Este largo fragmento contiene lo más sobresaliente de la doctrina de Calvino acerca de las dos jurisdicciones o de los dos reinos. De ninguna manera podemos confundirla con la teoría de Lutero, pues el reformador de Wittenberg no analizaba los dos reinos *en sí mismos*, sino que mostraba un continuo desinterés por uno de ellos. Según Calvino, la jurisdicción espiritual, la relativa a *la vida del alma* y a las voliciones, se caracteriza por tener su asiento en la conciencia. Nos hallamos ante un foro interno donde el juez es el mismo

---

54 *IC*, III, XIX, 15, p. 661 (Cursiva, A.R.).

sujeto cuyas voliciones se inspeccionan. En cambio, la jurisdicción temporal, la aplicada «a las cosas de este mundo», a las costumbres exteriores (*mores*) o a las acciones, exige además la existencia de un juez distinto del actor y encargado de examinar las relaciones entre sujetos corrompidos cuya actuación no es necesariamente moral. El orden político precisa de un foro externo y de una legislación jurídica. Un mundo donde todos los individuos fueran buenos por naturaleza, o lo que es lo mismo, donde todos hubieran sido predestinados al bien, coincidiría con la Iglesia invisible. Allí ya no se necesitarían vínculos jurídicos, y serían suficientes los éticos o *a priori*.

La jurisdicción de la ley divina o moral solamente puede ser interna o espiritual. En este caso, el juicio se concibe, en el mejor de los casos, como una relación pura del alma o la conciencia con Dios y su legislación (justicia moral). La *iurisdictio* de la legislación humana debe ser también externa. Requiere un tercero, un juez distinto del actor, o un órgano objetivo, un tribunal, que diga si se ajusta la praxis del individuo a la norma. La legislación humana puede ser, por consiguiente, objeto de una doble jurisdicción: la externa y la interna o espiritual. Nos encontramos ante esta última cuando el sujeto sopesa internamente los motivos determinantes para cumplir la legislación positiva. No obstante, dicha ley puede convertirse para un cristiano, aun indirectamente, en un deber ético, ya que el régimen político debe procurar hacer realidad la Segunda Tabla, la relativa a la igualdad entre los hombres. En este sentido se pueden interpretar los versículos de *Romanos 13*, en los cuales Pablo ordena a los cristianos someterse al derecho[55], y la advertencia final del fragmento más arriba citado que Calvino dirige a los libertinos o a quienes no entienden el significado auténtico de la libertad cristiana: «lo que el Evangelio nos enseña sobre la libertad espiritual no hemos de aplicarlo *sin más* al orden político».

Tanto las leyes estatales como las eclesiásticas forman parte de esa legislación positiva cuyo autor es un hombre. Se trata de un conjunto normativo *a-moral*, por cuanto las leyes no son en sí mismas el bien deseado. Este bien no reside en el contenido del precepto jurídico, sino en los resultados favorables obtenidos tras el cumplimiento del deber normativo. A ello se refiere Calvino cuando dice que las leyes de la jurisdicción temporal son creadas para «mantener y vestir a los hombres», y para que «puedan vivir con sus semejantes santa, honesta y modestamente». La racionalidad de estas normas es condicional porque sus mandatos solamente serán válidos en la medida que se muestren como medios adecuados para el logro de los fines perseguidos por los asociados, los cuales han aceptado voluntariamente someterse al ordenamiento jurídico en cuestión.

55 Cf. K. BARTH, *op. cit.*, pp. 549-565.

Por esta vía, el reformador de la ciudad de Ginebra proporciona unos criterios íntegramente racionales, con arreglo a fines, para apreciar la validez del derecho. A esta consecuencia arriba Calvino cuando expresa que la *vida del alma* es el objeto de la jurisdicción espiritual, mientras que *las cosas de este mundo* constituyen el objeto de la temporal. Supone tal aseveración que la materia o el substrato de todo lo jurídico dependerá de cómo sea concebida dicha realidad de las *cosas*. A este respecto, el pastor de Ginebra ya había dejado claro el carácter contingente y arbitrario de los asuntos del mundo visible. Un derecho irrespetuoso con la *naturaleza de las cosas* nunca podría ser válido, aunque fuera impuesto por la fuerza. Ésta es la situación, según Calvino, del derecho canónico de la Iglesia romana, ya que siendo una norma humana obliga, sin embargo, como si fuera de origen divino, esto es, como si tales preceptos fueran necesarios e inmutables.

2.2. La tercera jurisdicción inventada por la Iglesia de Roma

El catolicismo no se conforma con estas dos jurisdicciones e imagina una tercera: la eclesiástica de carácter voluntario. La religión romana, a diferencia de Calvino, para quien la jurisdicción de la Iglesia y del Estado es siempre externa[56], considera que la jerarquía eclesiástica tiene competencias no sólo sobre el foro externo, el cual trata de las causas de hombre a hombre, sino también sobre el fuero interno de la conciencia, el relativo a las causas entre el hombre y Dios. De esta forma, se puede hablar con respecto a la Iglesia romana tanto de una *jurisdicción coactiva* en donde se enjuicia la legalidad de los comportamientos o la correspondencia entre las acciones de los fieles y las leyes eclesiásticas, como de una *jurisdicción voluntaria* en donde se ejerce la calificación moral de los actos interiores. A esta jurisdicción, según Suárez, pertenecen la dispensa o conmutación de los votos hechos internamente, el perdón de las penas por medio de indulgencias y la absolución de los pecados a través de la confesión externa[57].

Dicha confesión auricular ha sido desacreditada por Calvino en numerosas ocasiones como una *cruel tortura*[58]. En su opinión, este fuero mixto (externo y sobre las conciencias) se sustenta sobre la falsedad pelagiana de

56 En esta línea también se expresaba Thomasius: «la distinción del derecho canónico entre foro interno o conciencia y foro externo es una invención de dominio clerical (...), en realidad todo foro eclesiástico es externo» (C. THOMASIUS, *op. cit.*, pp. 197-198).

57 Cf. F. SUÁREZ, *Las Leyes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, Libro IV, capítulo XII, 9, p. 417.

58 Cf. *IC*, IV, x, 1, p. 930.

que Dios es un juez cuyo arbitrio o sentencia final depende de la voluntad y obra del individuo. Pues la jurisdicción en la cual un juez eclesiástico aprecia la vocación interior de los hombres supone, en realidad, una auténtica delegación del juicio final de Dios. Evidentemente, la doctrina calvinista de la predestinación no puede admitirlo. Por otra parte, aunque la confesión sea un mecanismo muy valioso para tranquilizar las conciencias de los fieles, también resulta muy difícil de racionalizar, como demuestra la polémica en torno a si la atrición es suficiente o se precisa la contrición para absolver los pecados[59].

2.3. El juicio de la conciencia o la doble justicia: legal («legalitas») y moral («moralitas»)

Vamos a detenernos un poco más en la jurisdicción espiritual, interior o subjetiva, allí donde tan sólo se califican las voliciones de los individuos. De momento aplazaremos el análisis de la jurisdicción externa preocupada por saber si las acciones se corresponden con una norma. Dentro del foro interno podemos hablar de dos tipos de justicia: la *moral* o propia de los cristianos perfectos, y la *legal* o adecuada al hombre histórico y corrompido[60]. La justicia moral implica una valoración de la libertad de la conciencia, por cuanto la moralidad exige al sujeto, a la vez juez y parte, que el fin o móvil de su voluntad sea determinado exclusivamente por la ley moral. Esta justicia superior analiza si la norma ética constituye el principio y el fin del querer. No se juzga si las acciones están de acuerdo o no con la norma. Basta con saber si el fin *final* de la volición coincide con el deber y no se trata, por consiguiente, de un fin estratégico o de un simple medio para conseguir otro objetivo más deseado. Diríamos, en terminología kantiana, que la máxima del individuo coincide con el principio moral del deber, o, en terminología weberiana, que el hombre actúa de acuerdo a valores. Por tanto, teniendo en cuenta que la sentencia de la conciencia no examina acciones, la *iustitia* máxima sólo se podrá aplicar en el foro interno o jurisdicción espiritual.

Una volición no moral, pero ajustada al contenido del mandato o imperativo de una norma, resulta únicamente legal. Cuando el juez interior, la

59 Cf. J. DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid, 1992. Sobre todo los capítulos V y VI.

60 Radbruch denomina justicia *subjetiva* a la moral, y *objetiva* a la legal. Mientras en el ámbito del derecho la forma primaria de justicia es la objetiva, en el ámbito moral, por el contrario, es la subjetiva. Cf. G. RADBRUCH, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, FCE, México, 1974, p. 31.

conciencia, resuelve la legalidad de una volición y no su moralidad, o en otras palabras, descubre que la norma tiene para sí mismo un carácter instrumental (la apetencia de la norma es un medio para conseguir un fin), entonces, aunque el contenido del precepto coincida con el de la ley moral, se estará obedeciendo virtualmente una legislación jurídica o unos estatutos, pero no la ley moral. Decir que el Decálogo se cumple legalmente supone incurrir en pelagianismo o fariseísmo. Implica juridificar la ley moral y, en consecuencia, admitir la posibilidad de que exista una jurisdicción o foro externo, un juez distinto al de la propia conciencia, encargado de dictaminar si se ha cumplido o no el imperativo categórico de las Tablas. Este paso lo da el catolicismo mediante la jurisdicción eclesiástica de la confesión.

En cambio, para la Reforma, la legislación ética, dado que se refiere exclusivamente a los deberes de la conciencia con Dios[61], resultará siempre interior y no precisará de una jurisdicción externa[62]. Como vemos, lo importante no es el contenido del deber: será harto frecuente que la obligación jurídica y la moral exijan una misma acción. La diferencia estriba en que la moralidad es mucho más exigente y requiere la libertad de la voluntad. Por ello, la instauración en el mundo visible de una justicia moral, con la consiguiente desaparición de hipócritas o fariseos, tendría lugar si las normas jurídicas no fueran simples medios a través de los cuales los individuos persiguieran su felicidad. Entonces las acciones legales se moralizarían y nos encontraríamos, en términos weberianos, ante acciones racionales con arreglo a valores y, en términos kantianos, ante una *juristische Gesinnung*. Sin embargo, el derecho definido por Calvino sólo aspira a la instauración temporal de la justicia legal y a que convivan juntos los hipócritas y los moralmente justos. Por este motivo, las acciones de los individuos determinadas por un ordenamiento jurídico serán actos racionales con arreglo a fines. La justicia del derecho sólo puede ser legal; en caso contrario, se abrirían las puertas del terror y de una intolerable policía de Dios.

61 A juicio de Calvino, nuestros actos tienen relación con los hombres, mientras que la conciencia solamente está emparentada con Dios: «Así como las obras tienen por objeto a los hombres, la conciencia se refiere a Dios; de suerte que la conciencia no es otra cosa que la interior integridad del corazón (...). Algunas veces la conciencia se refiere también a los hombres; (...); pero esto se entiende en cuanto que los frutos de la buena conciencia llegan hasta los hombres. Pero propiamente hablando, solamente tiene por objeto y se dirige a Dios. De aquí que se diga que una ley liga la conciencia, cuando simplemente obliga al hombre, sin tener en cuenta al prójimo, como si solamente tuviese que ver con Dios» (*IC*, III, XIX, 16, p. 663).

62 «Aunque nadie más viviese en el mundo, yo en mi conciencia estoy obligado a guardar esta ley» (*Ibidem*).

III. JURISDICCIÓN INTERNA: LA ÉTICA CALVINISTA

1. EL PRIMER JUEGO DE LENGUAJE: LA ASCÉTICA O LA RELACIÓN INSTRUMENTAL CON EL MUNDO

1.1. La doctrina calvinista de los beneficios temporales concedidos por Dios en oposición al tema barroco de la «vanitas vanitatis»

Por una parte, el Calvino teólogo debe señalar el carácter secundario de la vida terrenal: «para que aspiremos a la vida futura, el Señor nos convence de la vanidad de la vida presente»[63]. El tema de la *vanitas vanitatis*, de la inutilidad de todo lo temporal o de la fugacidad de los bienes terrenales, tan frecuente en el melancólico barroco luterano y católico, aparece siempre que la vida humana pierde sentido y se convierte en una pesado lastre[64]. Mas, por otra parte, tenemos al Calvino jurista que se dirige al hombre que aún no ha superado la edad infantil y tiene necesidad en *esta vida* de señales y premios[65].

Calvino mezcla continuamente, a sabiendas, los dos juegos de lenguaje: el del teólogo, únicamente válido para la Iglesia invisible, y el del hombre que debe vivir en una comunidad temporal. En el ámbito de la Iglesia visible o del Estado, no queda más remedio que guiarse por una acción teleológica o interesada, esto es, por la lógica de los premios o beneficios. El reformador se dirige de esta manera al hombre corrompido utilizando la estrategia legal: pretende interesar, persuadir o motivar al sujeto, a fin de que le *apetezca* realizarse en la tierra[66]. En algunos fragmentos nos habla incluso de la lucha por la justificación, por ganar la *gloria celestial.* Estamos así ante una estrategia, la táctica de las recompensas, indudablemente pelagiana, pero con la cual se pretende lograr, al menos, el cumplimiento externo u objetivo de la norma.

1.2. La praxis calvinista no admite a los demasiado austeros

La doctrina de la *Institución Cristiana* sobre el uso de los bienes terrenales tiene dos grandes enemigos: los excesivamente severos y los intemperan-

63 *IC*, III, ix, 1, p. 546.

64 «Para que no amemos excesivamente esta tierra, el Señor nos hace llevar aquí nuestra cruz» (*IC*, III, ix, 2, p. 547).

65 Cf. *IC*, III, ix, 3, p. 548.

66 «Porque el Señor ha dispuesto las cosas de tal manera, que quienes han de ser coronados en el cielo luchen primero en la tierra, a fin de que no triunfen antes de haber superado las dificultades y trabajos de la batalla, y de haber ganado la victoria» (*Ibidem*).

tes. Podemos encontrar ambos tipos en el mundo del catolicismo y en el de la Reforma. En este último, la radicalización de los principios evangélicos origina la abolición de la doctrina de los dos reinos y el desinterés por la vida presente. Mas la excesiva severidad en las costumbres (*mores*) o la intemperancia, cuando son reclamadas en virtud del principio de la libertad cristiana, constituyen, a juicio de Calvino, una tergiversación del verdadero mensaje reformador.

Dentro de los demasiado rigurosos cabe incluir a un gran espectro: los ascetas católicos (eremitas y monjes); los humanistas más severos que exigen el sacrificio íntegro de los deseos individuales en provecho de la comunidad política; y los reformadores radicales, para quienes todo lo exterior es despreciable. Estos auténticos puritanos están convencidos de que el ámbito de la praxis debe limitarse a remediar las necesidades fisiológicas[67]. Si Calvino no hubiera criticado esta actitud apenas se sostendría la tesis weberiana de que la ética calvinista resulta afín al capitalismo. Una economía basada en lo estrictamente necesario para vivir nunca habría superado el estadio campesino, autárquico o de mera subsistencia, y pasado al estadio moderno mercantil y capitalista.

Habla Calvino, por tanto, de «una *inhumana filosofía* que no concede al hombre más uso de las criaturas de Dios que el estrictamente necesario, y nos priva sin razón del lícito fruto de la liberalidad divina, y que solamente puede tener aplicación despojando al hombre de sus sentidos y reduciéndolo a un pedazo de madera»[68]. Esta *inhumana filosofía* se caracteriza por negar el placer a los sentidos. Ignora lo más característico de la *condición humana*: su carácter material, limitado o corrupto. Este último adjetivo lo he tomado *prestado* del Calvino teólogo para señalar el carácter determinado o servil de la voluntad, la cual no se mueve de forma des-interesada, sino únicamente para obtener los objetos deseados. Calvino, situándose más allá de la pureza de la jerga teológica, comprende que la ética del hombre histórico tiene una doble base: se interesa por todo aquello que le proporciona satisfacción; reprueba todo lo que le produce dolor. Sin duda, sobre este principio del placer se construye la teoría de Locke sobre la voluntad y la *Ética* de Spinoza. Pero, antes

---

67 «Ha habido algunos, por otra parte buenos y santos, que (...) no permitieron a los hombres el uso de los bienes temporales sino en cuanto lo exigía la necesidad, lo cual decidieron porque no veían otra solución. Evidentemente este consejo procedía de un buen deseo; pero pecaron de excesivamente rigurosos (...). En efecto, afirman que obramos conforme a la necesidad cuando nos abstenemos de todas aquellas cosas sin las cuales podemos pasar. Según esto, apenas nos sería lícito mantenernos más que de pan y agua» (*IC*, III, x, 1, p. 552). Cf. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1991[10], notas 62 y 69, pp. 235 y 238-239.

68 *IC*, III, x, 2, p. 553.

que ellos, Calvino, desde un discurso eclesiástico, ya lo había reconocido y elevado al rango de fundamento de la *vida presente*. Por eso, el ginebrino escribe que Dios no sólo creó los alimentos para mantenernos, sino también «tuvo en cuenta nuestro placer y satisfacción»[69]. Otra cosa es cómo debe disfrutarse de estos placeres. Entonces el reformador sí cree conveniente la necesidad de una ascética o método para administrar el deseo.

1.3. Tampoco admite a los intemperantes

Principalmente hay dos tipos de intemperantes. De una parte, algunos se dejan llevar por sus apetitos sin necesidad de justificar su conducta con los Evangelios. Por supuesto, aquí se incluirían los abusos de las cortes papales. A Calvino, no obstante, le interesa especialmente la intemperancia de los *libertinos*, la de quienes, arguyendo el dogma reformado de la libertad cristiana o de la indiferencia de las cosas materiales para los elegidos, se lanzan a un disfrute desenfrenado y sin reglas de los placeres, hasta el punto de perder la razón y la noción de sí mismos[70]. Si usáramos la metodología weberiana, podríamos decir que la acción social de los intemperantes constituye una acción afectiva o emotiva. Por lo demás, resulta evidente que este libertinismo estaba destinado a tener éxito entre la clase ociosa: la aristocracia. En este contexto podemos recordar las advertencias de Calvino a Margarita de Navarra para que no se dejara seducir por los libertinos acogidos en su corte.

La ética calvinista se encuentra en las antípodas de ese modo de vida cortesana y libertina que, para Werner Sombart, adquiere una importancia esencial en el estudio del origen de la economía capitalista. A su entender, el desarrollo del capitalismo va unido a un *ethos* libertino, cuyos pilares son el consumo, el amor *ilegítimo* y el lujo. En primer lugar, las grandes ciudades se convierten a partir del siglo XVI en grandes centros de consumo, mientras que las villas productoras son de una dimensión mediana[71]. En segundo lugar, Sombart opina que sobre el capitalismo influye una nueva noción del amor, más libre y al margen del matrimonio, introducida por la aristocracia. Con respecto a este nuevo erotismo, el autor de *El burgués* destaca el triunfo del *principio de la ilegitimidad* que lleva a la cortesana al primer plano de la vida

69 «Así, en los vestidos, además de la necesidad, pensó en el decoro y la honestidad. En las hierbas, los árboles y las frutas, además de la utilidad que nos proporcionan, quiso alegrar nuestros ojos con su hermosura, añadiendo también la suavidad de su olor» (*Ibidem*).

70 «Son muchos los que en el día de hoy, buscando cualquier pretexto para excusar su intemperancia y demasía en el uso de estas cosas externas, y poder dejar que la carne se explaye a su placer, afirman (...) que *la libertad no se debe limitar por reglas de ninguna clase*, y que hay que permitir que cada uno use de las cosas según su conciencia y conforme a él le pareciere lícito» (*IC*, III, x, 1, p. 552).

71 Cf. W. SOMBART, *Lujo y capitalismo*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 28 ss.

social, y a unas relaciones sexuales basadas en el placer, el gasto o el consumo[72]. Por último, y en conexión con las dos circunstancias anteriores, tiene lugar una valoración positiva del lujo personal, esto es, «del dispendio que va más allá de lo necesario»[73], tanto en su aspecto cuantitativo (despilfarro) como cualitativo (objetos refinados).

Sobre el *espíritu del capitalismo* tenemos, en consecuencia, dos tesis: la libertina y la calvinista. Sombart se adhiere a las tesis libertinas al asociar tan profundamente lujo y capitalismo. Weber se interesa más por el calvinismo, en tanto su centro de atención se desplaza hacia la producción y acumulación abstracta o racional de la riqueza. El eje de todo estudio inspirado en Calvino debe ser una ascética y un dominio racional del sujeto sobre el mundo. Sin embargo, Sombart analiza el capitalismo desde una dimensión externa o material, centrándose sobre todo en los objetos consumidos. De ahí que preste tanta atención a la moda, el lujo, el exceso y lo superfluo, y se desinterese por los mecanismos racionales de producción-ahorro-inversión. Según el tipo ideal construido por Hannah Arendt en *La condición humana*, el capitalismo de Sombart aludiría al mundo del *trabajo*, en donde los objetos se convierten en fines en sí mismos, y los hombres son meros instrumentos que les dan valor. En esta dimensión regida por el gasto, la diferencia se produce antes en los objetos que en los sujetos[74]. Para evitarlo la única solución será, en opinión de Calvino, una ascética que permita al hombre recuperar el dominio sobre las cosas, y no al revés.

1.4. La ascética calvinista: el recto uso de los bienes terrenos

Uno de los capítulos de la *Institución cristiana* se titula *Cómo hay que usar de la vida presente y de sus medios* (III, x). Así, desde el principio, la praxis calvinista gira en torno al empleo instrumental de las cosas. Este uso no es, al contrario de lo que ocurre para los libertinos, un fin en sí mismo: «debemos usar de los bienes de la tierra en la medida en que nos ayudan a avanzar en nuestra carrera y no le sirven de obstáculo. Por ello no sin motivo advierte San Pablo que usemos de este mundo, como si no usáramos de él; que adquiramos posesiones, con el mismo ánimo con que se venden»[75]. No

---

72 Cf. *Ibidem*, pp. 61-62.

73 *Ibidem*, p. 63.

74 El hombre se objetualiza desde que su fin supremo radica en el consumo, en el placer material: «Muchos se deleitan tanto con el mármol, el oro y las pinturas, que parecen transformados en piedras, convertidos en oro, o semejantes a las imágenes pintadas. A otros de tal modo les arrebata el aroma de la cocina y la suavidad de otros perfumes, que son incapaces de percibir cualquier olor espiritual. Y lo mismo se puede decir de las demás cosas» (*IC*, III, x, 3, p. 554).

75 *IC*, III, x, 1, p. 552.

debe confundirnos la segunda parte de esta cita. El adquirir posesiones con el mismo ánimo con que se venden implica tratar estas propiedades como *medios*, como algo transitorio, y no como el fin *final* de la acción humana. El fin no son las cosas, sino el mismo sujeto, o en términos spinozianos, la perseverancia en su ser. La *Ética* de Spinoza está cerca, si no fuera porque el pastor de Ginebra es más complejo e introduce a continuación un segundo *juego de lenguaje*: el de la moralidad.

1.4.1. El método de Foucault para analizar la dimensión interna o subjetiva del «uso de los placeres»

El último Foucault, el de *La Historia de la sexualidad*, nos suministra unos criterios metodológicos muy pertinentes para el examen de la praxis. Distingue el francés tres tipos de historias de la moral: *Historia de las moralidades*, *Historia de los Códigos* e *Historia de la ética y de la ascética*[76]. Este último relato histórico constituye una perspectiva dinámica e interna, centrada en las motivaciones prácticas de los sujetos. Foucault utiliza aquí un método que explora las motivaciones o prácticas internas, la subjetividad en suma, y abandona la indagación externa u objetiva de los códigos.

El francés habla de esta manera de dos morales: unas están orientadas hacia los códigos de comportamiento, o sea, se interesan especialmente por la codificación de la experiencia moral; otras, las orientadas hacia la ética, se interesan específicamente por las formas de subjetivización o de relacionarse del hombre consigo mismo. Según Foucault, las reflexiones morales de la Antigüedad grecorromana daban más relevancia a *las prácticas de sí* y a la cuestión de la *askesis* que a la codificación de conductas. El método seguido por este filósofo, la «distinción entre los elementos de código de una moral y los elementos de ascesis», pero sin olvidar «ni su coexistencia ni sus relaciones ni su relativa autonomía ni sus posibles diferencias de acento», resulta muy apropiado para apreciar la peculiaridad de la ética calvinista y sus divergencias con la católica. Por otra parte, Michel Foucault también se proponía analizar, desde la *Historia de la ética y de la ascética*, la cuestión de la continuidad o ruptura entre las morales filosóficas de la Antigüedad y la moral

76 La Historia de las moralidades «estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se conforman o no con las reglas y con los valores que han sido propuestos por diferentes instancias» (M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 29). La Historia de los Códigos «analiza los diferentes sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad o en un grupo dados, las instancias o aparatos de constricción que les dan valor y las formas que toma su multiplicidad, sus divergencias o sus contradicciones» (*Ibidem*). La Historia de la ética y de la ascética estudia «las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla» (*Ibidem*, p. 30).

cristiana[77]. Este camino nos permitirá comprender por qué la ascética calvinista coincide en tantos puntos con la grecorromana y la de los humanistas.

1.4.2. La ascética calvinista no admite las tradiciones católicas

Si hacemos uso de la metodología foucaultiana, la teoría práctica calvinista constituiría una moral encaminada hacia la ascética, y el catolicismo, en cambio, estaría más volcado hacia la codificación. Algunas de las reflexiones de Foucault acerca de la moral *en sentido amplio* grecorromana podrían aplicarse, casi literalmente, a la praxis calvinista[78]. Esto se explica porque, en opinión de Calvino, el contenido de las normas humanas, por estar referido a las cuestiones de este mundo, resulta contingente. De ahí que el reformador se limite a dar *cuatro reglas simples* sobre el uso de la vida presente. En todas ellas, el objetivo buscado es lograr un dominio sobre las pasiones y un disfrute racional que permita conservar la debida distancia o sentido crítico. Tal economía normativa lleva al ginebrino a condenar las pretensiones de un catolicismo que intenta ligar las conciencias de los individuos con un catálogo interminable de normas, ritos o ceremonias. Las cuales, además, son en la mayoría de los casos tradiciones humanas contrarias a los mandamientos de Dios[79].

La controversia entre Calvino, para quien el valor de las tradiciones era muy relativo, y una Iglesia católica partidaria de otorgarles un carácter sagrado y necesario por estar vinculadas a la primera comunidad cristiana, nos recuerda, sin duda, a la polémica entre Ilustración y Romanticismo. En este aspecto, como en otros, Calvino se presenta como un heraldo de la Ilustración. A su juicio, la sacralización e inmutabilidad de las tradiciones no constituye otra cosa que un impedimento para el libre despliegue de la razón instrumental. En cambio, el Romanticismo se sentirá atraído por la visibilidad de la teoría orgánica de la Iglesia y revalorizará lo mítico de la praxis humana: las tradiciones. Así se comprende que un Novalis añore los tiempos medievales, cuando la Iglesia católica no tenía rival, y desprecie las funestas consecuencias de la Reforma, sobre todo el permanente *gobierno de la revolución*[80].

77 *Ibidem*, p. 32.

78 La coincidencia es total en el siguiente fragmento: «el acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite (...) permanecer libre de toda esclavitud *interior* respecto de las pasiones» (*Ibidem*, p. 31).

79 «Después que se ha comenzado una vez a adornar la religión con tan vanas invenciones, a esta iniquidad le sigue incesantemente otra execrable impiedad, de la que Cristo acusaba a los fariseos, que era quebrantar el mandamiento de Dios por sus propias tradiciones (*Mt. 15, 3*)» (*IC*, IV, x, 10, p. 937).

80 Cf. NOVALIS, *La Cristiandad o Europa*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, pp. 80-81.

La inmensa mayoría de las normas o leyes morales del catolicismo proceden de la tradición y no de los textos sagrados. Según la Reforma calvinista, estas tradiciones no son de *iure divino*: son costumbres humanas o simples «maneras de obedecer a Dios inventadas por los hombres»[81]. Por ello se incurre en impiedad cuando se atribuye su origen al Creador. Por lo demás, la codificación católica de la praxis humana conduce al reproche de las acciones más leves y a la excusa de las más graves[82]. Esta paradoja es debida a dos vicios de las leyes eclesiásticas católicas: «el primero es que mandan guardar cosas que en su mayor parte son inútiles e inadecuadas[83]; el segundo, que la conciencia de los fieles se ve oprimida por su gran número, y, recayendo en el judaísmo, de tal manera se para en las sombras, que no puede llegar a Cristo»[84]. El criterio de la utilidad y el del número ponen de manifiesto que, para el teólogo ginebrino, lo importante no es tanto la observancia de un extenso código de conductas, cuanto el hecho de que el individuo alcance un perfecto dominio sobre sus pasiones.

1.4.3. «Mos» y «Consuetudo»

La distinción foucaultiana entre dos morales o sistemas normativos, centrados en los códigos o en las prácticas ascéticas, responde en el fondo al doble punto de vista weberiano: el externo, objetivo o el de los productos antropológicos de carácter consuetudinario y escrito; y el interno, subjetivo o interesado por las motivaciones de los individuos. Ambas metodologías, las de Weber y Foucault, permiten entender las diferencias existentes entre las dos nociones de derecho natural, la material y la formal, que han influido decisivamente sobre las diversas concepciones modernas del ordenamiento jurídico.

Por una parte, desde el iusnaturalismo católico hasta las actuales teorías funcionalistas o de sistemas, pasando por el organicismo e historicismo, se ha sostenido una visión estática o conservadora del derecho. Todas estas versiones jurídicas parten de una realidad que, o bien es inmutable (la *lex naturalis*

81 *IC*, IV, x, 11, p. 938.

82 «Entre ellos se tiene por mayor abominación el no haberse confesado una vez al año, que haber vivido durante todo él una vida de perversidad; o el haber probado un poco de carne, que haber profanado todo el cuerpo diariamente en la fornicación; o el haberse entregado a algún honesto trabajo en un día dedicado a cualquiera de sus santos, que el haber empleado todos sus miembros incesantemente en actos malvados» (*IC*, IV, x, 10, p. 937).

83 Su cumplimiento tampoco es signo de la justificación: «además, cuando se comprende que la ley tiene en cuenta el uso común, cae por tierra aquella falsa opinión de la obligación y la necesidad, que tanto aterra a las conciencias, pensando que las tradiciones eran necesarias para la salvación» (*IC*, IV, x, 28, p. 951).

84 *IC*, IV, x, 10, p. 938.

del iusnaturalismo católico), o bien cambia muy lentamente (el *Volksgeist* historicista cuyo movimiento no está acompasado a la corta duración de la vida humana), o bien tiende a una situación de estabilidad o equilibrio (los sistemas autorregulados cuyo principal objetivo es conseguir y luego mantener el estado más adecuado para su conservación dentro de un entorno hostil). Dichas teorías están orientadas hacia el lado objetivo y material del derecho. A este respecto, lo mismo nos da que el ordenamiento jurídico esté codificado o se trate de un derecho consuetudinario nacional y todavía no estatal[85]. De una a otra visión estática de lo jurídico, únicamente cambia el legislador: Dios, la nación, la ciencia.

Por otra parte, tenemos una concepción dinámica del derecho, cuyo propósito no consiste en sancionar necesidades antropológicas universales o hechos y tradiciones seculares. Sostiene, por el contrario, que los contenidos de las leyes positivas son contingentes, e intenta hallar los procedimientos más apropiados para que los particulares cumplan voluntariamente las normas jurídicas. Hablamos de una concepción móvil y política del derecho, por cuanto el legislador debe amoldar y reajustar continuamente la norma a los mutables o inconstantes fines temporales del hombre. El iusnaturalismo surgido de esta concepción universalizará procedimientos, formas de relacionarse y de compatibilizar los infinitos arbitrios, mas nunca contenidos.

Las dos palabras latinas *consuetudo* y *mos* recogen fielmente la diferencia entre estas dos versiones de lo jurídico. En cierto modo responden a la distinción hegeliana entre *Sittlichkeit* y *Moralität*. El aspecto estático y meramente externo de los comportamientos humanos es el de la *consuetudo*. Con este nombre aludimos a las normas arraigadas y seguidas por toda una población o conjunto orgánico. Sin embargo, con el término *mos* nos referimos a la perspectiva dinámica de los comportamientos individuales[86]. Una moral como la calvinista, orientada hacia el control de las costumbres, sólo establece una serie de procedimientos o de simples reglas para que el sujeto se reprima a sí mismo y logre sus fines. Pretende la obediencia a sí mismo, la auto-disciplina, la auto-coacción o, en resumen, el autodominio (punto de vista subjetivo), y no la obediencia a una norma externa (punto de vista objetivo).

---

85 La distinción entre el iusnaturalismo católico y el historicismo no es tan grande como parece. La única diferencia reside en que, para el primero, el derecho positivo debe materializar la ley divina, mientras que, para el segundo, la ley positiva debería ser el fruto del espíritu del pueblo. De ahí que la Escuela Histórica también se base en un *derecho natural*, mas *de lo acaecido históricamente*. Cf. M. WEBER, *Economía y sociedad*, cit., pp. 640-641. En cierta forma, la tradición de los católicos, vinculada a un origen sagrado, resulta equivalente a la historicista costumbre (*die Sitte*), siempre de acuerdo con el absoluto *Volksgeist*. Cf. J. L. VILLACAÑAS, *Ilustración jurídica versus razón de Estado*, en *Daimon* 7 (1993).

86 Se trata de *las maneras y formas de vida* a las que alude Kant. Cf. *MS*, p. 20.

En el paso de la esfera moral en sentido amplio, en donde el mismo sujeto juzga sus acciones, al ámbito eclesiástico de la Reforma calvinista, en donde un tercero —un consejo o consistorio— enjuicia la legalidad de las conductas o, en otras palabras, *censura* las *formas de vivir*, se sigue conservando este punto de vista subjetivo de las *mores*. De ahí que el criterio calvinista para establecer una disciplina o una ceremonia sea el de la utilidad, el de si la norma ayuda a conseguir el objetivo cristiano de la vocación externa. Cuando deja de servir a este fin se ha de cambiar por otra. Para el catolicismo, la mayoría de las ceremonias y preceptos del régimen disciplinario se fundan en una tradición (*consuetudo*) de origen divino, lo cual no sólo obliga a la Iglesia a mantenerlas indefinidamente, sino también a un cumplimiento moral o en conciencia, si es que el individuo no desea arriesgar su salvación eterna. La *consuetudo* tiende a solidificarse o inmovilizarse en una ley, como corresponde a su naturaleza objetiva. En cambio, la *mos*, por referirse a un sujeto que cambia continuamente al ritmo de sus deseos, nos ofrece una visión fluida de las normas jurídicas. Esto explica que la transformación de las *maneras de vida* (uso común) en derecho siempre resulte transitoria para un iusnaturalismo formal calvinista que renuncia a dictar una materia jurídica inmutable.

1.5. Las «cuatro reglas simples»

Calvino propone estas cuatro reglas para evitar caer en los extremos de la *inhumana filosofía* de los severos o en *la concupiscencia de la carne* propia de los intemperantes. Todas ellas proporcionan un dominio del hombre sobre sí mismo. Para hacer triunfar la razón sobre los sentidos, el sujeto debe mantener una relación instrumental con las cosas, esto es, debe usarlas como medio y no como fin. El objetivo de la praxis ha de ser siempre transcendente: el premio de una vida ultraterrena o la perseverancia en su ser que, como es obvio, también traspasa los límites de la acción concreta. Calvino nos ofrece reglas directamente relacionadas con la fe de que los premios celestiales dependen del hombre y, por tanto, con la perspectiva legal y de la responsabilidad.

En terminología weberiana, la *ascética* del individuo corrompido, tal como la concibe el reformador de Ginebra, es *racional con arreglo a fines* sólo en los medios o en las reglas. Pero es *racional de acuerdo a valores* con respecto a los fines mismos: la salvación ultraterrena. Si empleamos la metodología foucaultiana, las cuatro reglas simples serían unas pautas interiorizadas y similares a las de los antiguos, por cuanto son empleadas para el autocontrol de los hombres. Según Wittgenstein, nos encontraríamos ante las reglas públicas de un juego de lenguaje cuyo significado no es veritativo-fun-

cional: solamente tienen la función de motivar o impulsar las relaciones sociales. Dado que ningún ser humano posee la certeza absoluta acerca de su salvación, esta perspectiva legal o pelagiana podrá ser asumida por el sujeto como una estrategia o un medio para aspirar a una acción moral. Ahora bien, la justicia legal es una calificación del hacer, y no un saber o una prueba fehaciente de la justificación moral.

Por último, Kant no las consideraría leyes morales incondicionales o normas que exigen la coincidencia de la máxima de la acción con la ley del deber. La razón es muy simple: no pertenecen al mismo tipo de ley un mandamiento del Decálogo y la tercera regla de Calvino, según la cual «todas las cosas nos son dadas por la benignidad de Dios y son destinadas a nuestro bien y provecho, de forma que constituyen como un depósito del que un día hemos de dar cuenta». El precepto del Decálogo es una verdad teológica, la tercera regla no lo es porque infringe el dogma de la predestinación. Estas reglas son asumidas, en definitiva, como imperativos técnicos del tipo pragmático.

1ª. «En todo, debemos contemplar al Creador, y darle gracias»[87]. Esta regla o estrategia también permite el reconocimiento de los bienes terrenos como simples medios para alcanzar una mayor satisfacción y deleite de los propios sentidos. Mediante las prácticas ascéticas se evita la disolución del hombre en las cosas, y se refuerza el principio de individuación, del que tanto nos hablan Schopenhauer y Bataille. El principio contrario es el de la *orgía*, el de la indistinción, el de la mística o el de la continuidad en el Ser. Sacrificio y orgía, mística y erotismo, como acertadamente han demostrado los dos autores citados, convergen en el mismo punto: en la disolución del individuo en un todo superior[88]. Mas no puede haber aquí servicio a Dios, vocación (*Beruf*) y responsabilidad por la acción ejecutada.

2ª. «El desprecio de la vida presente y la asidua meditación de la inmortalidad celestial». Esta regla se divide a su vez en otras dos:

a. «Usemos de este mundo como si no usáramos de él». El modelo de Calvino es el de Catón o el de la censura de las *mores* practicada por los romanos y los humanistas del Renacimiento. «Usar de este mundo como si no usáramos de él» es simplemente una manera de expresar que la acción

87 «La primera regla para refrenar (la concupiscencia) será: todos los bienes que tenemos los creó Dios a fin de que le reconociésemos como autor de ellos, y le demos gracias por su benignidad hacia nosotros. Pero, ¿dónde estará esta acción de gracias, si tomas tanto alimento o bebes vino en tal cantidad, que te entonteces y te inutilizas para servir a Dios y cumplir con los deberes de tu vocación?» (*IC*, III, x, 3, pp. 553-554).

88 Cf. G. BATAILLE, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1988, pp. 36-38.

humana debe realizarse siempre de acuerdo con fines que la transciendan: la gloria celestial o la perseverancia en su ser[89]. En opinión de Calvino, se trata de una *virtud* humana distinta de la que se adquiere por la concesión de la gracia divina. No es una virtud gratuita, donada, sino conseguida por el propio individuo después de un diario entrenamiento, esto es, tras haber sometido su voluntad y sus pasiones a una rígida disciplina o autocontrol. La otra virtud, la que va unida a la libertad cristiana, está reñida con las reglas[90]. No obstante, la imposibilidad de saber por medios externos quién es el justificado, nos obliga a sostener para todos, y no sólo para quienes no son auténticos cristianos, «el principio de que hay que regalarse lo menos posible»[91]. Calvino coincide en este aspecto con el Kant de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*[92].

b. «Soportemos la pobreza; usemos moderadamente la abundancia». El primer término de la regla[93] pretende evitar las revueltas campesinas que, a veces —como la alemana de los años 20—, están unidas a la radicalización de la Reforma. En este sentido, no es casual que Engels y Bloch escribieran un libro sobre la *Bauernkrieg*. Con esta regla, Calvino descarta la violencia como solución al problema de la pobreza. Además, ocurre con frecuencia que «quien sufre la pobreza con impaciencia, muestra el vicio contrario en la abundancia»[94]. El segundo término alude, en el fondo, a la necesidad de una mayor homogeneidad socio-económica como fundamento de la paz social. Pues una de las principales causas de la desigualdad reside en que los ricos dilapidan sus fortunas en lujos, banquetes y otras cosas superfluas que no benefician al resto de la población. Al contrario, fomenta una competencia o

89 «El que manda que usemos de este mundo como si no usáramos, no solamente corta y suprime toda intemperancia en el comer y en el beber, todo afeminamiento, ambición, soberbia, fasto y descontrol, tanto en la mesa como en los edificios y vestidos, sino que corrige también toda solicitud o afecto que pueda apartarnos de contemplar la vida celestial y de adornar nuestras almas con sus verdaderos atavíos. Admirable es el dicho de Catón, que donde hay excesiva preocupación en el vestir hay gran descuido en la virtud» (*IC*, IV, x, 4, p. 554).

90 «La libertad de los fieles respecto a las cosas externas no debe ser limitada por reglas o preceptos» (*Ibidem*).

91 *Ibidem*.

92 En su libro sobre la *Religión*, Kant distingue entre la *fe teorética* (la fe eclesial verdadera) y la *fe práctica* (la fe religiosa pura). Las reglas de Calvino pertenecerían a la fe práctica o fe en lo que debemos hacer *nosotros*, los hombres corrompidos, para salvarnos. Mientras desde el punto de vista de la fe eclesial, el primer principio es la máxima del saber (la satisfacción suplente de Dios o predestinación), desde la fe práctica, por el contrario, el primer principio es la máxima del hacer. Cf. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp. 120-121.

93 «Aquellos que tienen pocos recursos económicos, sepan sobrellevar con paciencia su pobreza para que no se vean atormentados por la envidia» (*IC*, III, X, 5, p. 555).

94 *Ibidem*.

emulación entre los ricos que impide un mayor reparto social de la riqueza. Resulta evidente, por tanto, que el espíritu capitalista más afín al calvinista no puede tener al lujo como su motor principal.

3ª. «Somos administradores de los bienes de Dios». Se refiere esta consigna a las obligaciones relacionadas con la caridad. Calvino utiliza un lenguaje enteramente pelagiano y señala que el hombre *deberá rendir cuentas a Dios* por el uso de los bienes terrenales[95]. Se trata, por tanto, de la regla de la *responsabilidad.* Podemos comprender ahora por qué la *Verantwortungsethik* weberiana se encuentra estrechamente relacionada con la ascética calvinista. Sin duda, la regla «somos administradores de los bienes de Dios» no indica una verdad teológica. Esta pauta no pretende indagar en el misterio de la voluntad y de la justicia divina, pues hace legal el valor de la caridad, es decir, lo recomienda por los beneficios celestiales recibidos en contraprestación. La regla de la responsabilidad se convierte simplemente en una norma procedimiental o en una estrategia para motivar al individuo en el cumplimiento de su deber con el prójimo. Calvino en estas páginas ha traducido al lenguaje cristiano la moral de los antiguos, la de quienes ensalzaban la riqueza y los valores públicos antes que los privados. Por eso, los mandatos de Dios constituyen un catálogo de virtudes que podrían ser recomendadas por cualquier clásico grecorromano, desde Aristóteles a Cicerón, pasando por Catón. Con la diferencia de que ahora lo público se hace universal al estar vinculado a la noción de Iglesia.

4ª. «En todos los actos de la vida debemos considerar nuestra vocación». La regla de la vocación (*Beruf* en Lutero) consagra, dentro de la Iglesia visible y del Estado, la dimensión legal que, según el juego de lenguaje de los teólogos, equivale a corrupción. En este mundo resulta inevitable la perpetua escisión entre distintas voluntades, maneras de vivir y vocaciones. Aquí no se puede imponer un modelo de vida igual para todos: el marco de la identidad es el de la Iglesia invisible o el de la otra vida. En el seno de la sociedad civil

95 «Todas las cosas nos son dadas por la benignidad de Dios y son destinadas a nuestro bien y provecho, de forma que constituyen como un depósito del que un día hemos de dar cuenta» (*Ibidem*). También en un significativo fragmento del capítulo dedicado a los preceptos de la caridad, el reformador de Ginebra empleaba el mismo juego de lenguaje: «todos cuantos bienes y mercedes hemos recibido de Dios, nos han sido entregados con la condición de que contribuyamos al bien común de la Iglesia; y por tanto, que el uso legítimo de todos estos bienes lleva consigo comunicarlos amistosa y liberalmente con nuestro prójimo. Ninguna regla más cierta ni más sólida podía imaginarse para mantener esta comunicación, que cuando se nos dice que todos los bienes que tenemos nos los ha dado Dios en depósito, y que los ha puesto en nuestras manos con la condición de que usemos de ellos en beneficio de nuestros hermanos» (*IC*, III, viii, 5, p. 531).

o eclesiástica sólo cabe una existencia limitada y la concurrencia de distintas profesiones[96]. Asimismo, cuando Calvino subraya el hecho de que «ninguno pase temerariamente sus límites», está rechazando a quienes, sobrepasando el marco de sus funciones, se sacrifican espontáneamente por su pueblo: la lucha contra la tiranía no es una decisión individual (ética), sino un asunto de toda la comunidad (política)[97].

2. El segundo *juego de lenguaje:* la teología o la relación moral, intencional o desinteresada con el mundo

Como sabemos, la *Institución de la Religión Cristiana* emplea dos juegos de lenguaje para estudiar la acción humana: el antropológico y el teológico. Hasta ahora hemos analizado la praxis desde el enfoque antropológico o del *hombre caído*. Se trata del hombre en general o abstracto, esto es, del hombre considerado antes de tener en cuenta el hecho específico de la doble predestinación. El juego de lenguaje que describe esas prácticas es el de la legalidad, caracterizado por establecer unas reglas cuyo objetivo es motivar la conducta buena y racional del hombre. Para la justicia legal o responsable de este juego, lo divino aparece como premio o recompensa. Mas este *Sprachspiel* no intenta describir a Dios y su justicia, ya que, desde el punto de vista antropológico, nada podemos decir del legislador Supremo y del dogma teológico de la predestinación. En contraste con la opinión de los pelagianos, Dios no debe ni puede ser pensado a partir del hombre.

96 «Por temor de que nosotros con nuestra temeridad y locura revolvamos cuanto hay en el mundo, ha ordenado a cada uno lo que debía hacer. Y para que ninguno pase temerariamente sus límites, ha llamado a tales maneras de vivir, *vocaciones*. Cada uno, pues, debe atenerse a su manera de vivir, como si fuera una estancia en la que el Señor le ha colocado (...). De ahí brotará un maravilloso consuelo: que no hay obra alguna tan humilde y tan baja, que no resplandezca ante Dios, y sea muy preciosa en su presencia, con tal que con ella sirvamos a nuestra vocación» (*IC*, III, x, 6, p. 556). Si el reformador dijera otra cosa, como hicieron algunos líderes de la *Bauernkrieg* y de *Münster*, estaría abriendo la compuerta por donde penetran las revoluciones materiales.

97 En el siguiente fragmento Calvino no se muestra impasible ante los abusos de los tiranos, como podría deducirse de una lectura poco atenta, más bien expresa que la decisión tomada contra los regímenes injustos nunca puede proceder de un particular: «El acto que aun los filósofos reputan como el más noble y el más excelente de todos cuantos se podrían emprender, es libertar al mundo de la tiranía; en cambio, toda persona particular que atente contra el tirano es abiertamente condenada por Dios» (*Ibidem*). La respuesta contra la tiranía no puede ser ética, en el sentido de que cualquier individuo pueda iniciar de forma espontánea e irresponsable la lucha contra el tirano. Por el contrario, las soluciones de Calvino contra las tiranías son jurídico-políticas y, sobre todo, preventivas a través de la institución del Eforato. Por esta causa, el calvinismo propugna la creación de un derecho político cuyas normas establezcan los procedimientos más adecuados para garantizar la solución pública, pacífica y ordenada de los conflictos.

Calvino nos ofrece, además, una segunda perspectiva: la del cristiano liberado de la servidumbre legal. Este discurso teológico describe la acción del elegido, de quien está justificado desde siempre. Nos introduce en el plano de la moralidad y de la libertad intrínseca, allí donde se actúa de forma desinteresada y no por los beneficios recibidos. En esta circunstancia, ni cabe hablar de una acción racional con arreglo a fines, ni de una ascética o gimnasia para que el individuo domine sus pasiones. El cambio de la ética por la teología lleva lo necesario adonde antes sólo era posible, de un *libero arbitrio* de corte pelagiano pasamos a una libertad cristiana vinculada a la idea de predestinación.

La contingencia del mundo, la posibilidad, se transforma, para el cristiano, para quien bebe en las fuentes de la necesidad, en indiferencia. Y, sin embargo, Calvino traduce de nuevo el juego de lenguaje de la teología, según el cual las acciones de los *electi* se ajustan al Decálogo como los fenómenos naturales a la leyes de la física, al otro juego de la moral en sentido amplio. Su teoría de los dos escándalos contiene la idea paradójica de que el elegido debe ser responsable o tener en cuenta los resultados de su acción sobre los demás: sus actos, indiferentes desde que la justificación no depende de ellos, deben atenerse, no obstante, al criterio de la utilidad de los más débiles. En realidad, Calvino no habla tanto del cristiano como de quien desea serlo. De ahí que emplee el lenguaje de lo *posible.* Pero también, a diferencia del primer *juego*, el beneficiado ya no es el mismo sujeto, sino su prójimo.

2.1. Relación entre el dogma de la libertad cristiana y el libre uso de las cosas indiferentes

El cambio de *Sprachspiel* supone que el significado de las mismas palabras, por ejemplo *libertad*, sea distinto. Antes aludíamos a una libertad *extrínseca* porque se adquiría en una relación ascética o racional con los demás. Ahora nos referimos a una libertad *intrínseca* porque es donada, gratuita, interior, *a priori* y necesaria. En este caso, la relación del sujeto con el mundo se torna innecesaria o indiferente.

La exposición de la libertad cristiana por Calvino se centra en tres aspectos. En primer lugar, implica, por mor de la recepción gratuita de la gracia, la liberación de la *justicia legal* o centrada en los méritos[98]. Esta libertad realiza

98 La justicia divina, en cambio, se basa en la fe y es aplicable únicamente a los elegidos: «la conciencia de los fieles, cuando trata de buscar confianza de su justificación delante de Dios, se levanta por encima de la Ley y se olvida de toda justicia legal» (*IC*, III, XIX, 2, p. 651). La epístola a los Gálatas, la favorita de Lutero, constituye la fuente de autoridad más recurrida: «(la epístola) insiste principalmente sobre este punto: que no crean los fieles alcanzar justicia delante de Dios por ninguna obra de la Ley, y mucho menos por las menudencias de las ceremonias exteriores. Y a la vez enseña que por la muerte de Jesucristo estamos libres de la condenación de la Ley (*Gál. 4, 5*)» (*IC*, III, XIX, 3, p. 652).

en el ser humano un *vacío* absoluto, un abandono total de sí mismo, que le permite comportarse, o bien piadosamente cuando se deja llenar por Dios (primera Tabla), o bien caritativamente cuando se deja llenar por los demás hombres (segunda Tabla). El cristiano cumple de corazón la ley natural y divina, cuya libre asunción como máxima o principio subjetivo es siempre signo de justificación. Realmente la quiere como fin en sí misma. La diferencia con el hombre histórico es sustancial: éste convertía en máxima de su obrar a reglas cuyo valor residía en los beneficios prometidos. Sin embargo, el cristiano se libera de la servidumbre de su voluntad[99] y cumple la ley moral de una forma *espontánea*[100] o desinteresada, sin referencia a sus deseos e inclinaciones. Su querer se purifica, se vuelve universal y pierde su peculiaridad. De aquí podemos extraer la idea de que una sociedad de hombres morales sería una comunidad de seres exactamente iguales, idénticos, en donde desaparecerían con los arbitrios todas las diferencias y se alcanzaría la utópica paz perpetua, la armonía final.

En segundo lugar, y como contrapartida, el nuevo *status* donado produce una sumisión absoluta del hombre a Dios. La libertad respecto a las cosas temporales contiene la idea en apariencia contradictoria de que el sujeto moral, el santo, es una herramienta, un instrumento divino, hasta el punto de anularse y dejarse llenar por él. Sólo así se puede entender la predestinación positiva.

Por último, de la doctrina de la libertad cristiana se deriva la *teoría del libre uso de las cosas indiferentes*: «delante de Dios —escribe Calvino— no nos preocupemos por las *cosas externas*, que en sí mismas son indiferentes; por lo que las podemos realizar u omitirlas indiferentemente»[101]. El reformador ginebrino, en oposición a los teólogos católicos, considera indiferentes todas las normas jurídicas, civiles o eclesiásticas, pues su materia es una *res merae facultatis* o un acto *adiaphoron*[102]. Esta idea abre un abismo entre el iusnaturalismo formal o teleológico de Calvino y el material de Suárez[103], ya

---

99 «Todos los que están bajo el yugo de la Ley son semejantes a los *siervos*, a los cuales sus amos cada día les imponen tareas que cumplir. Éstos no piensan haber hecho nada, ni se atreven a comparecer delante de sus amos sin haber primero realizado plenamente la tarea que les han asignado» (*IC*, III, XIX, 5, p. 653).

100 La libertad cristiana implica «que las conciencias obedezcan a la Ley, no como forzadas por la necesidad de la misma, sino que, libres del yugo de la Ley, *espontáneamente* y de buena gana obedezcan y se sujeten a la voluntad de Dios» (*IC*, III, XIX, 4, p. 653).

101 *IC*, III, XIX, 7, p. 654.

102 Cf. *MS*, p. 29.

103 La distinción entre ley preceptiva, prohibitiva y permisiva aparece normalmente en la obra de todos los escolásticos y juristas católicos. La teoría católica no admite que sean indiferentes, desde el punto de vista teológico, las leyes civiles prohibitivas o preceptivas. Además, el carácter imperativo (preceptivo y prohibitivo) o facultativo (permisivo) de una norma se deriva del tipo de acto regulado (bueno, malo o indiferente). De ahí que el mandato dependa de la materia legislada. Cf. F. SUÁREZ, *op. cit.*, III, XII, 1, p. 240.

que el teólogo de Coimbra convierte la norma jurídica en un imperativo ético o necesario. Por lo demás, la indiferencia con respecto a las *cosas externas*[104] —advierte Calvino— no justifica las conductas licenciosas. Este desapego significa, en contra de la opinión de los libertinos, moderación y templanza[105]. Si bien es cierto que los mandatos racionales humanos con arreglo a fines no afectan o motivan al elegido, éste habrá de cumplirlos porque resultan muy útiles para los demás. Se produce de esta manera una metamorfosis en el mandato *adiaphoron*: el imperativo se moraliza al cumplirse en beneficio de los más débiles[106]. Lo cual explica por qué el cristiano asume las normas jurídicas como *deberes éticos indirectos*[107].

2.2. *La teoría de los dos tipos de escándalo*

La doctrina del escándalo contiene las reglas imprescindibles para transformar las normas humanas contingentes en deberes éticos-indirectos: mediante la asunción moral del criterio del beneficio ajeno (caridad), se traduce el lenguaje de la responsabilidad al lenguaje teológico. En opinión de Calvino, la libertad cristiana respecto a las cosas exteriores no puede atentar contra la honestidad pública, y ha de tener en cuenta el escándalo provocado sobre los más débiles o los no justificados[108]. Por tanto, es falsa la opinión «de que no (se) tiene verdadera libertad si no (se) va haciendo ostentación de ella por todas partes»[109]. Mas no todo tipo de escándalo es reprobable.

---

104 «Que de suyo no son ni buenas ni malas» (IC, III, XIX, 13, p. 660).

105 «Del primer modo se peca mucho actualmente. Porque casi no hay, si tiene posibilidades, quien no viva entregado a los placeres de la comida, al lujo en el vestir, a la suntuosidad de los edificios; quien no desee exceder a los demás y superarlos en delicadezas y no se sienta muy satisfecho de su magnificencia. Y todas estas cosas se defienden bajo pretexto de libertad cristiana. *Dicen que son cosas indiferentes. También yo lo confieso si el hombre usa de ellas con indiferencia*» (IC, III, XIX, 9 p. 656).

106 «Usemos de nuestra libertad, si de ello resulta provecho para el prójimo; pero abstengámonos de la misma, si es perjudicial para él» (IC, III, XIX, 12, p. 659).

107 «Hay, pues, ciertamente, muchos deberes éticos-directos, pero la legislación interior hace también de todos los restantes deberes éticos-indirectos» (MS, p. 26).

108 Max Weber, al distinguir entre una *Gesinnungsethik* y una *Verantwortungsethik*, se sitúa en el marco de la Reforma calvinista. La segunda, *la ética de la responsabilidad* exige preocuparse por las consecuencias de nuestra acción sobre los demás. Para Calvino, esta ética rige el comportamiento del cristiano a propósito de las cosas indiferentes. De ahí que el individuo deba prever el escándalo dado a los débiles. No obstante, hacer de toda ética una ética de la responsabilidad implica una secularización total que conlleva una pérdida de sentido del mundo, pues, en última instancia, la teoría sobre las cosas indiferentes también se construye sobre convicciones (fines). La *Gesinnungsethik*, en cambio, resulta incondicional y, aplicada a Calvino, significa que el sujeto ha de realizar la acción sin preocuparse por las consecuencias o por el escándalo provocado.

109 *IC*, III, XIX, 10, p. 657.

El *escándalo dado* o *escándalo de los débiles* sí ha de ser evitado, por cuanto la falta procede del autor, quien, «por importunidad, ligereza, intemperancia, o temeridad, y no ordenadamente y en su tiempo y lugar oportunos», escandaliza a los ignorantes o débiles[110]. El cristiano se ve impelido a realizar actos contingentes, innecesarios para su justificación, pero sumamente útiles para el prójimo. Al condenar este escándalo, Calvino dirige uno de sus dardos más acerados contra los libertinos, contra todos aquéllos desinteresados por el destino de *Alter*. Se trata claramente de una estrategia, de un medio, para hacer cumplir la ley de Dios[111]. Pues la clave del calvinismo reside en la dimensión eclesiástica o *católica*, en que *todos*, sean o no elegidos, puedan ordenarse externamente según las leyes positivas divinas. Sin embargo, el *escándalo tomado* se produce cuando «la cosa que ni en sí misma es mala ni se ha hecho indiscretamente, se toma con mala voluntad y cierta malicia como ocasión de escándalo»[112]. En tal caso, el cristiano no ha de abstenerse, pues el escándalo no fue dado, sino que, sin ningún motivo, los fariseos o *legalistas* interpretan una acción como escandalosa[113].

IV. JURISDICCIÓN EXTERNA: EL DERECHO CALVINISTA

1. El derecho voluntario de la Reforma calvinista

El derecho de la Reforma es *voluntario* porque pretende ser ante todo una regulación del *querer*. Este giro hacia la interioridad del hombre supone la consecuencia más relevante de la revolución ideológica, la Reforma, que sacude a la Europa del siglo XVI. El derecho católico-escolástico, admitiendo el libre arbitrio para todos, se construía, en cambio, a partir de las verdades suministradas por el recto entendimiento. El resultado era un perfecto y necesario sistema iusnaturalista, caracterizado por la continuidad desde la *lex*

---

110 «El resumen de todo ello es que *los que somos fuertes debemos soportar las flaquezas de los débiles, y no agradarnos a nosotros mismos; cada uno de nosotros agrade a su prójimo en lo que es bueno para edificación* (Rom. 15, 1-2)» (*IC*, III, XIX, 11, p. 658).

111 Calvino pone como ejemplo el comportamiento de Pablo de Tarso, quien para ganar más adeptos hizo circuncidar a Timoteo, aunque, desde luego, se tratara de un rito o de una práctica indiferente: «se hizo a los judíos como judío, para ganar a los judíos; a los que están sujetos a la Ley —aunque él no estaba sujeto a ella— como sujeto a la Ley, para ganar a los que están sujetos a la Ley; a todos se hizo de todo, para de todos modos salvar a algunos, como él mismo lo dice» (*IC*, III, XIX, 12, p. 659).

112 *IC*, III, XIX, 11, p. 658.

113 Kant también llama *escándalo* a la falta de respeto, honestidad externa u *honorabilidad*, esto es, a no tener en cuenta el uso común, las costumbres y tradiciones populares. Pero tampoco olvida distinguir entre los dos tipos de escándalo. De este modo, el filósofo alemán rechaza, como Calvino, el escándalo ocasionado por las cosas que son buenas en sí mismas y no indiferentes. Cf. *MS*, II, 40, p. 338.

æterna hasta la *lex positiva*. Todo giraba alrededor de un entendimiento capaz de conjugar los principios *a priori* con la imprescindible concreción de la ley positiva. Se hacía de este modo bastante difícil la diferenciación entre el derecho y la moral, pues las normas jurídicas, como expresa el siguiente fragmento de Domingo de Soto, obligaban a la conciencia de la misma forma que un imperativo ético: «la ley humana, tanto civil como canónica, si es justa, goza de autoridad y tiene virtud para obligar la conciencia de los súbditos. Prueba. Toda ley humana (...) se deriva de la eterna, mediante la ley natural, según se afirma en los Proverbios»[114].

La Reforma, sin embargo, dirigirá su mirada hacia la voluntad y descubrirá la diferencia entre un *querer puro*, el propio del elegido o de quien desea el bien en sí mismo; y un *querer impuro*, el del hombre histórico o corrompido que sólo actúa interesadamente o por la satisfacción que pueda reportarle la acción. Pues bien, para Calvino, la moral ordena el querer puro y el derecho el impuro o interesado.

Las nociones de una justicia legal y moral, de legalidad y moralidad, se hallan en Calvino antes que en Kant. De una parte, el cumplimiento estricto, intencional, del Decálogo o ley natural hace al hombre divino y le impele a actuar como un hijo o parte de Dios (Lutero), o como su verdadero siervo e instrumento (Calvino). Ya no se efectúa la conducta por referencia a un interés propio o tomándose a sí mismo como fin. La elección produce una transmutación de la voluntad que, en principio, a causa del pecado original, era heterónoma y estaba determinada por sus inclinaciones y deseos. Nos hallamos en esta nueva situación ante una voluntad realmente libre, a la cual le resultan todas las cosas indiferentes. Esta transcendencia respecto a todo objeto mundano hace surgir por fin en el sujeto la intención moral.

De otra parte, la legalidad corresponde al lenguaje natural humano, a la esfera de la voluntad corrompida y, por tanto, determinada por los objetos que interesan a mi arbitrio. Esta *manera de hablar*, empleada con precaución por Calvino, nos enseña a cumplir la ley por los bienes agradables que suministra. O en otras palabras, la acción regulada normativamente se hará efectiva cuando se componga con la inclinación del individuo.

El lenguaje *legal* debe ser utilizado conociendo sus límites o sabiendo que con él no podemos expresar la verdad de la salvación, puesto que legalidad y justificación pertenecen a dos *juegos de lenguaje* y a dos contextos lingüísticos diferentes. Uno se refiere a lo que está en manos del hombre, otro a lo que está en manos de Dios. De este último juego de lenguaje se ocupa la teología, construida sobre dogmas parcialmente revelados: justificación por la sola fe

114 D. DE SOTO, *De la justicia y del derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, I, vi, 4, p. 50.

y predestinación. La clave reside en que el saber acerca de quién es elegido o justificado no puede ser público u objetivarse: ese conocimiento pertenece al marco de las convicciones internas o subjetivas. En la Iglesia invisible sí podrá hacerse pública y universal la acción moral, mas nuestras comunidades humanas carecen de tal perfección. Debemos, por consiguiente, utilizar en el ámbito externo o público, en la esfera de la Iglesia visible o del Estado, ese lenguaje *legal* que es un modo humano y servil, según Calvino, de hablar. Dada su naturaleza corrompida, el hombre sólo obedecerá las leyes si concuerdan con sus intereses, inclinaciones o con el objeto de su querer.

Obtenemos, en conclusión, dos pares distintos de conceptos: *moralidad* (obediencia voluntaria y libre) y *legalidad* (obediencia voluntaria y no libre), por un lado, y legislación ética y jurídica, por otro. La *legislación ética*, la cual proporciona fines universales (válidos para todos los hombres y todos los tiempos), podrá obedecerse sólo legalmente como hacen los fariseos y los católicos, o, además, moralmente como hacen los elegidos: los fariseos cumplirán el Decálogo por los premios que esperan recibir; los cristianos auténticos considerarán ya un premio el observar las Tablas. También la *legislación jurídica*, la cual legisla medios para satisfacer intereses, podrá obedecerse porque el individuo encuentre en ella el instrumento adecuado para conseguir algún fin particular. Sin embargo, un cristiano deberá obedecer la norma jurídica de forma desinteresada, esto es, por razón del fin general o universal que se propone, la convivencia en paz de lobos y corderos profetizada por Isaías (*Is*. 11, 6-9), y no por su contenido en sí mismo indiferente para el elegido. Desde este último punto de vista, el ordenamiento jurídico también obliga indirectamente a las conciencias.

2. Influencia de la Iglesia invisible sobre el iusnaturalismo formal

2.1. La separación entre Iglesia visible e invisible

Para Calvino, la perfección de la Iglesia invisible es análoga a la de un cuerpo vivo. La totalidad de los componentes de la comunidad eclesiástica perfecta se encuentran coordinados como los miembros de un órgano físico: todos sirven a un cerebro o a un entendimiento infinito que es Cristo. En cambio, la Iglesia visible sólo puede constituir una remota copia de esa otra perfecta porque sus elementos o miembros son seres con intereses diversos. De ahí la dificultad para armonizar cada una de esas voluntades. El corolario de esta realidad corrompida es la ausencia en el pensamiento del reformador ginebrino de una teoría orgánica sobre los dos grandes institutos humanos: la Iglesia y el Estado. Aquí, como veremos, se encuentra otra de las consecuencias más importantes de la gran revolución calvinista. La Iglesia católica, no

obstante, seguirá concibiéndose como una comunidad perfecta y orgánica, sobre todo gracias a que el vicariato del Papa suple en la tierra la ausencia visible de Cristo.

El éxito de la doctrina jurídica de Calvino reside en el significado moral que logra introducir dentro del marco externo de las relaciones sociales, donde el individualismo o egoísmo restará siempre como motivación principal de la praxis. El reformador es realista y sabe que no se puede hacer en la tierra, como pretenden los anabaptistas, una Iglesia de elegidos, en cuyo interior cada miembro esté dispuesto a sacrificarse por algo superior o transcendente a su unidad corporal individual. A la institución eclesiástica temporal no le queda otra opción que acoger al injusto, al condenado o al no elegido. Al tratarse ahora de una comunidad compuesta por justos y réprobos, el contenido de sus normas debe amoldarse al carácter viciado del individuo. Por esta causa, la sustancia de la ley humana difiere de la legislación moral, o sea, no es necesaria, universal o inmutable. Tampoco es el precioso fruto del despliegue histórico de un *Volksgeist.*

La teoría jurídica de Calvino se encuentra así en radical oposición a todas aquellas tesis anabaptistas, libertinas, organicistas o nacionalistas que, en el fondo, ni saben conciliar la idea de Iglesia con el hecho empírico de la imperfección, inherente a un individuo falto de libertad intrínseca o cristiana, ni superar la cesura inicial entre individuo y comunidad, egoísmo y caridad. La Iglesia visible es la Iglesia imperfecta. Ir más allá en el ámbito temporal puede llevar a la violencia y a la paradójica instauración de la fuerza por parte de quienes se consideran intachables o elegidos.

2.2. *La Iglesia invisible: el ideal o derecho natural que debe inspirar a toda legislación humana*

«Los deberes de los gobernantes se extienden —según Calvino— a las dos Tablas de la Ley»[115]. Este enunciado permite restaurar la relación entre la Iglesia visible, el mundo temporal, y la invisible, el divino o eterno. Legitima el derecho y le otorga un carácter incondicional o imparcial. Mas se produce de una manera diferente a la imaginada por los juristas católicos. Para el teólogo-jurista de Ginebra, las Tablas se transforman en una especie de principios generales del derecho (Ihering), de principios jurídicos del respeto (Stammler), de derecho supralegal (Radbruch)[116] o en un ideal (Rousseau y

115 *IC*, IV, XX, 9, p. 1174. Por esta razón, si los reyes «mandan alguna cosa contra lo que Él (Dios) ha ordenado no debemos hacer ningún caso de ella (...). Y en esto no se hace injuria a ningún superior por más alto que sea, cuando lo sometemos y ponemos bajo la potencia de Dios» (*IC*, IV, XX, 32, p. 1194).

116 G. Radbruch, *op. cit.*, p. 180.

Kant) que debe servir de horizonte y meta inalcanzable. De ninguna manera hay una deducción material de las normas positivas a partir de estos principios. Por el contrario, existe una distancia infinita, un abismo, entre esos principios *formales* y su concreción en leyes positivas.

La Iglesia es *perfecta* cuando las dos Tablas se obedecen necesariamente, como si se tratara de leyes físicas o naturales. Por esta causa, la libertad del elegido tiene, por paradógico que parezca, un carácter positivo, consistente en un hacer necesario de la voluntad. La Iglesia resulta además *invisible* porque en el ámbito temporal no puede darse este cumplimiento forzoso de la ley divina. El amor puro o absoluto, en radical oposición al egoísmo o amor interesado, constituye la expresión resumida del Decálogo[117]. De ahí que la Iglesia invisible aparezca siempre como la *comunidad*, en el sentido weberiano[118], donde la unión o la armonización de todas las voluntades resulta perfecta. Hasta tal punto que las facultades del querer se transforman en una sola[119]. Únicamente aquí, en el marco ideal, se produce el sueño de los *organicistas* o amantes de lo *sistemático*: el *querer* se torna universal e inmutable. En cambio, el ámbito de lo temporal, en donde concurren infinidad de intereses particulares y materiales, implica forzosamente la diferencia.

Las dos Tablas son, en primer lugar, una *ley moral*. Su estricto cumplimiento sólo se podrá verificar a través de una justicia interior, de la cual ha de resultar, en terminología kantiana, la coincidencia de la máxima de la conducta con el principio del deber. La justicia moral exige, por tanto, indagar las motivaciones de los individuos[120]. En segundo lugar, se trata de una *ley natural* inscrita en el corazón de todos[121]. Dada la corrupción natu-

117 «No es el amor de nosotros mismos, sino el amor de Dios y el del prójimo el cumplimiento de la Ley; y, por tanto, que el que vive recta y santamente, es el que vive lo menos posible para sí mismo; y que nadie vive peor ni más desordenadamente que el que vive solamente para sí y no piensa más que en su provecho propio, y de esto solo se cuida» (*IC*, II, viii, 54, p. 303).

118 M. WEBER, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 33.

119 La Iglesia invisible es, como dice Philonenko a propósito de Kant, una mónada, un auténtico concepto platónico, una Idea que existe sólo en la mente de Dios. Cf. A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, J. Vrin, París, 1976², p. 209.

120 «Para Dios, que es Espíritu, nuestros pensamientos son actos. La Ley exige también la obediencia del Espíritu y del corazón» (*IC*, II, viii, 6, p. 265).

121 «Todo cuanto hay que saber de las dos Tablas, en cierta manera nos lo dicta y enseña esa *ley interior*, que antes hemos dicho está escrita y como impresa en los corazones de todos los hombres» (*IC*, II, viii, 1, p. 261). También este derecho natural interior, racional, universal o ideal se ajusta a la noción de ley natural dada por Kant: «Aquélla a la que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior» (*MS*, p. 31).

ral, el hombre no puede desear esta ley por lo que significa en sí misma[122]. Por este motivo, Dios hubo de positivizarla y conceder un *estatuto*: las dos Tablas[123].

El Decálogo, entendido como los principios generales que deben inspirar a todo ordenamiento jurídico, se corresponde con los derechos naturales de libertad e igualdad, es decir, con aquellos derechos detentados por el mítico y bondadoso hombre natural imaginado por Rousseau. Según este filósofo, tales derechos debían ser salvaguardados en sociedad a través de la figura ideal del contrato social, cuyo contenido no era empírico: más bien se trataba de un principio regulador o de una exigencia de la razón. Por ello, este contrato guarda con el derecho positivo la misma relación que, en el pensamiento de Calvino, tiene el Decálogo con la ley humana.

La ley moral equivale a las leyes prácticas categóricas que, para el hombre histórico o corrompido, se convierten en imperativos, mandatos y prohibiciones, de carácter incondicional. Esta correspondencia demuestra que las categorías metafísicas de Kant se acomodan perfectamente a la doctrina de Calvino sobre la praxis humana. Para ambos, la ley moral o natural constituye un imperativo categórico, y el derecho un imperativo *técnico*[124]. De ahí que la norma jurídica, en el momento de su creación, sea una ley preceptiva o prohibitiva condicionada: en su constitución debe influir básicamente la previsión de sus resultados, esto es, si satisface la voluntad contingente del legislador humano.

Cuando Calvino alude al deber de los magistrados de legislar en conformidad con las dos Tablas, no quiere expresar que el derecho haya de convertirse en un imperativo ético. El reformador ginebrino siempre ha sido muy lúcido en este punto: sabe que se legisla para el hombre histórico, para el hombre caracterizado por hacer de la utilidad la máxima de su conducta. Calvino simplemente prescribe una aproximación a ese lugar inalcanzable donde libertad e igualdad adquieren el mismo significado, y donde el Decálogo se cumple de forma eterna y necesaria, tal como las leyes de la naturaleza se presentan a nuestro entendimiento. Mas, es preciso reiterarlo, el acercamiento a la auténtica justicia se produce desde un punto de vista objetivo o externo: a través de un derecho positivo contin-

---

122 «El hombre está de tal manera sumido en la ignorancia de sus errores, que le resulta difícil mediante esta *ley natural* gustar, siquiera sea un poco, cuál es el servicio y culto que a Dios le agrada» (*IC*, II, viii, 1, p. 261).

123 «Por sernos necesario en virtud de la torpeza y contumacia de nuestro entendimiento, el Señor nos dio su Ley escrita, para que nos testificase más clara y evidentemente lo que en la ley estaba más oscuro» (*IC*, II, viii, 1, pp. 261-262).

124 *MS*, pp. 26-27.

gente y adecuado a los intereses particulares de determinados grupos y épocas[125].

Sin embargo, el mayor jurista de la Reforma ha sido objeto de bastantes críticas inmerecidas. El caso de Osgood puede resultar paradigmático: entiende que la doctrina de Calvino debería conducir en buena lógica a la indisoluble unión de Estado e Iglesia, ya que es deber del magistrado imponer la obediencia de las Tablas[126]. Este autor no ha llegado a entender que las dos Tablas de la Ley valen por los principios generales del derecho, los cuales trazan solamente los contornos de las leyes legítimas. Si hubiera leído con mayor atención al ginebrino sabría que el contenido de las normas jurídicas se refiere en todo momento a actos indiferentes desde el punto de vista moral[127]. Y, en consecuencia, el Decálogo es simplemente un ideal, la imagen de la Iglesia invisible, cuya misión consiste en impedir que el acto político de creación del derecho, caracterizado por la lucha inevitablemente partidaria entre diversos intereses de muy difícil o imposible armonización, termine dando lugar a una guerra o enfrentamiento e, incluso, a la destrucción de la institución estatal. Estos principios garantizan, en definitiva, que el resultado contingente de la actividad legisladora, la ley, se convierta en una obligación o deber incondicional para el sujeto. Además de válido, convierte al ordenamiento jurídico en legítimo. De lo contrario, el derecho sólo

125 El famoso jurista escocés James Dalrymple, primer vizconde de Stair (1619-1695), influenciado directamente por el calvinista James Buchanan, asume esta enseñanza de Calvino. Según Neil MacCormick, «la justificación que (Stair) ofrece de la ley positiva es que, por nuestra debilidad y voluntad depravada, somos incapaces de vivir según el modelo perfecto de equidad o ley natural (...). Debido a nuestra percepción de las exigencias de la justicia, elaboramos sistemas legales que apuntan no *in aequo*, sino *in bono* o *in utili* (Inst., I.i.18) —lo más útil en vez de lo ideal— (...). Acordamos que por el bien de un sistema factible, no todas nuestras obligaciones naturales podrán ser exigibles por vía judicial» (N. MACCORMICK, *Ley, obligación y consentimiento: reflexiones sobre Stair y Locke*, en *Derecho legal y socialdemocracia*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 65-66).

126 Cf. OSGOOD, *The political ideas of the puritans*, cit. en J. G. AMUCHASTEGUI, *Orígenes de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 36, nota 108.

127 El mismo derecho eclesiástico relativo a la disciplina y a las ceremonias tiene, en contra de la opinión de los católicos, un carácter indiferente. Ello no obsta para que, como la ley estatal, se base en unos principios o reglas generales. De otro modo, cualquier norma jurídica sería válida, incluso las más injustas e intolerables para la naturaleza del hombre: «Mas como no quiso prescribir en particular lo que debemos seguir en la disciplina y las ceremonias —porque sabía muy bien que esto depende de la condición de los tiempos, y que una sola forma no les conviene a todos—, es preciso acogernos aquí a las *reglas generales que Él dio*, para que conforme a ellas se regule y ordene todo cuanto exigiere la necesidad de la Iglesia tocante al orden y al decoro» (*IC*, IV, x, 30, p. 953) (Cursiva, A.R.).

se mantendría por la fuerza y tendría razón Kelsen cuando sostiene «la imposibilidad de legitimar el Estado por el derecho»[128].

2.3. *Iusnaturalismo formal calvinista: materia política y forma moral del derecho*

Para el republicanismo calvinista, la politización del derecho, la lucha entre diversos intereses, tiene lugar en el momento de la creación de la ley. El legislador republicano debe hacer posible, acudiendo a mecanismos democráticos, la satisfacción de las inclinaciones correspondientes al mayor número de ciudadanos. De ahí que lo político aparezca estrechamente ligado al contenido de la norma y a sus variaciones. El precepto jurídico, a diferencia del mandamiento moral, no es antropológicamente necesario, dado que los objetos en los cuales cifra el individuo su felicidad (la materia del derecho) se modifican constantemente. Este *defecto* natural, derivado del presupuesto reformado de la corrupción original del hombre, hace inevitable un continuo desajuste entre la ley y la voluntad de los ciudadanos. La política *republicana* se convierte así en el medio o instrumento para reajustar arbitrios y normas.

Según Calvino, «las leyes humanas, o las que han hecho el magistrado o la Iglesia, aunque sea necesario guardarlas —me refiero a las leyes justas y buenas, sin embargo no obligan de por sí a la conciencia, puesto que la necesidad se refiere al *fin general*, y no consiste en las cosas que se han mandado»[129]. Lo moral, lo bueno en todos los casos, no se halla en el contenido de las leyes humanas, en la norma específica, sino en el *fin final* o *general* de todo ordenamiento jurídico: la comunidad o armonía de las voluntades. Este ideal eclesiástico se corresponde con la forma jurídica, externa u objetiva, de vincular a los hombres. La moralidad de un orden jurídico se produce cuando la norma, cualquiera que sea su contenido, vincula a voluntades o arbitrios distintos, estableciendo así una identidad entre múltiples individuos. Esta composición formal de arbitrios, corrompidos porque son diversos o heterogéneos, constituye un primer escalón hacia la meta infinita de la Iglesia invisible. Por tanto, mientras lo moral o necesario del Decálogo reside en que se trata de un principio o una ley *a priori*, es decir, vincula antes de su concreción positiva, lo moral del derecho surge, por el contrario, como fin *general* o *final* que se ha de perseguir con el uso o la práctica cotidiana.

La forma jurídica es lo más genuino de un derecho abstracto o general que coincide con la ciencia jurídica en autores modernos como Stammler o Kelsen. Calvino parece dejar claro, a lo largo del libro IV de la *Institución Cris-*

128 H. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, pp. 196-197.
129 *IC*, IV, x, p. 934 (Cursiva, A.R.).

tiana, que el derecho natural o la *idea de derecho*[130] se identifica con la ley en sentido genérico o formal, esto es, con el concepto de norma jurídica obtenido tras abstraer su materia. La doctrina jurídica del reformador de Ginebra invita a pensar que el concepto formal de derecho siempre coincidirá con su fin ideal o final, esto es, con la Iglesia invisible. Ello permite reconciliar el derecho y la moral, la ciencia jurídica y la teleología o deontología jurídica.

La dimensión imparcial y moral entrará en el segundo acto de la vida del derecho, después de la discusión política creadora de derechos subjetivos o individuales[131]. Para el cumplimiento real de estos derechos, será preciso tejer una efectiva relación armónica entre individuos incapaces por sí mismos de entablarla. Esa incapacidad es debida a que, por naturaleza, están únicamente interesados por satisfacer sus contingentes objetos de arbitrio. Por todas estas razones, el aspecto incondicional de una norma legítima se apreciará en el momento jurisdiccional externo u objetivo, o sea, cuando el mundo humano real, integrado por las acciones de los ciudadanos, deba corresponderse con el mundo ideal expresado en la norma. La coacción del juez es la llamada de atención externa al actor para que limite sus deseos, mudables y siempre renovados, a la norma estable o positivizada. Por ello, la coacción debería ser antes persuasión, como sucede en el caso de la censura eclesiástica, que fuerza.

El egoísmo del ciudadano, el cual ha sido sancionado políticamente mediante el reconocimiento de un derecho subjetivo, se desdobla ahora en un *deber jurídico* incondicional que manda limitar sus deseos hasta ese derecho, con el fin *general* de hacer posible en el mundo el derecho de *Alter*. Por este camino se introduce el principio ético de la caridad, de la conducta realizada no en interés propio sino en interés del conciudadano. A la postre, el ordenamiento jurídico manda al individuo *egoísta* que se convierta en tutor, en defensor, del derecho del más débil: el del prójimo. Tal sentido tiene la doctrina calvinista sobre la *honestidad pública*. Por lo demás, el fin general de las leyes, coincidente con la forma, estructura e idea del derecho, es universal porque pretende vincular a todos de un modo objetivo o externo: agrupa a cualquier género de individuos, tanto a quienes obedecen la norma jurídica de un modo interesado o *legal* (réprobos), como a quienes lo hacen de una manera desinteresada o *moral* (elegidos).

Lo incondicional de la ley jurídica reside en el hecho de que hace posible componer infinidad de arbitrios heterogéneos, sobre todo los de aquellas

130 Cf. R. STAMMLER, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 1926².

131 El último Ihering, el autor de *Der Zweck im Recht* (1877, 1883), coincide exactamente con el pensamiento de Calvino. Pues en la obra del reformador ya encontramos claramente la distinción entre el concepto *interés*, fundamental para entender los derechos subjetivos, y *fin* (*der Zweck*) o esencia del derecho objetivo.

personas interesadas exclusivamente en la satisfacción de sus inclinaciones. Por esta razón, la legislación jurídica resulta esencialmente mundana y está concebida más para *el condenado*, para el hombre esclavizado por sus deseos, que para el cristiano siempre dispuesto a sacrificarse por el Otro. La perspectiva interna del derecho nos hace *comprender* (*verstehen*) que todos tienen motivos para cumplirlo, pero sólo externamente las leyes jurídicas se hacen morales o universales, es decir, obligan *como si* fueran *a priori*, con independencia de su materia concreta. El tránsito calvinista de la jurisdicción interna del derecho a la externa o formal coincide con el paso rousseauniano de la *voluntad de todos* a la *voluntad general* y con el paso kantiano de la experiencia elevada a generalidad por inducción (*secundum principia generalia*) a la universalidad u obediencia *a priori* (*secundum principia universalia*)[132]. Estos principios universales no son otros que las leyes de la Iglesia invisible: la Primera y Segunda Tabla o los derechos naturales de libertad e igualdad.

3. Un derecho sin espada

3.1. Auto-limitación y coacción

Desde la óptica calvinista, la moralidad jurídica es negativa y alude al entendimiento imprescindible para llegar a un acuerdo que reunifique los arbitrios en el momento de creación y aplicación del derecho. Ese entendimiento implica siempre coacción, esto es, entregar a los otros la facultad para exigirme el cumplimiento de mi deber jurídico. La coacción sólo existe en el derecho o, en otras palabras, resulta consustancial a una jurisdicción externa. Empero, esta dimensión coactiva se deriva de una primera dimensión caracterizada por el reconocimiento de intereses particulares. En efecto, la ley es antes derecho subjetivo o facultad que derecho objetivo y coacción[133]. Siempre, en el principio del derecho y del Estado, se encuentra lo político o lo moralmente indiferente. De ahí que los individuos en un origen mítico e hipotético se agrupen, formando una comunidad eclesiástica o civil, para satisfacer sus necesidades y los objetos que más les atraen (tesis del contrato social). Sólo después, cuando se precisa imponer una limitación, aparece, a imagen de la moral, el lado coactivo del derecho. No podía ser de otra manera, el legislador es lógicamente anterior al juez.

La diferencia entre derecho y moral se corresponde con la diferencia entre deber jurídico y ético, jurisdicción externa e interna, *coacción* y *auto-limita-*

132 Cf. *MS*, p. 20.

133 Cf. R. von Ihering, *La lucha por el derecho*, Cívitas, Madrid, 1985, p. 97.

ción. Para Calvino, lo jurídico se refiere a los deberes sociales contraídos con los otros. Se trata del reino de la jurisdicción externa y de la coacción porque es el Otro, un igual, quien obliga moralmente o incondicionalmente, con independencia de que la acción se ajuste o no al interés del actor. En cambio, lo ético sólo incumbe a la conciencia individual, sin tener en cuenta su relación con los demás. Ahora se trata de la vida del alma, de una jurisdicción interna o espiritual, y, por tanto, el mismo sujeto será quien decida si la máxima de su voluntad es conforme al principio del deber. Aquí ya no interesan tanto las acciones como las voliciones.

Radbruch ha sintetizado perfectamente en su *Vorschule der Rechtsphilosophie* la exterioridad característica del derecho y la interioridad de la moral[134]. El jurista alemán vincula la existencia de una obligación jurídica a la posibilidad de que alguien distinto al sujeto del deber reclame su cumplimiento. No es otra cosa la coacción. Parafraseando a Ihering, diríamos que se trata de reconocer al Otro la facultad para luchar por su derecho subjetivo. Pero coacción no siempre es sinónimo de castigo físico, fuerza o violencia. Ciertamente, el derecho no puede existir sin una jurisdicción externa, sin la posibilidad de la coacción o de la sentencia de un juez, pero sí puede haber un ordenamiento jurídico perfectamente válido, pese a la opinión de Jellinek o Kelsen, sin fuerza o espada. Sólo se equivoca Radbruch en una cosa: en atribuir la autoría de la distinción entre derecho y moral a Thomasius y, más tarde, a Kant[135]. Nosotros sabemos que Calvino había llegado mucho antes a las mismas conclusiones.

A partir de la Reforma calvinista, podemos aseverar que la legislación jurídica, a causa de ordenar materia indiferente, es en esencia *amoral*. El derecho se moraliza solamente en una segunda instancia, en el momento de la coacción, cuando se reclama del sujeto una mirada hacia fuera, hacia el Otro, para garantizar la paz o composición pública de los deseos. Esta limitación de la libertad puede ser autolimitación si examinamos el problema desde un punto de vista interno. Tal autolimitación se produciría si el sujeto respetara al Otro por sus convicciones morales (*moralidad*) o por el provecho que puede extraer cumpliendo voluntariamente la norma (sólo *legalidad* interna). Pero también se puede limitar la libertad desde un punto de vista externo y, entonces, hablamos de coacción, pues son los demás quienes examinan si se ha producido o no el incumplimiento del deber jurídico y exigen, en su caso, restaurar el orden alterado. Esta coacción, como prueba el derecho civil y eclesiástico, no tiene por qué llevar aparejada violencia o espada.

134 Cf. G. Radbruch, *op. cit.*, pp. 53-54.
135 Cf. *Ibidem*, p. 53.

El derecho consigue superar la antinomia entre la libertad y la coacción reservando a cada uno de estos conceptos un momento diferente: la libertad será la guía del proceso legislativo o político; la coacción, del proceso judicial. La ética, sin embargo, se rige por otros principios, por otro juego de lenguaje. Lo que en el derecho es libertad o facultad para que mi *potestas* sea reconocida por la ley, supone en la ética una intolerable servidumbre del alma a la materia corrupta. Lo que es coacción o limitación de mi querer en el derecho (el deber jurídico), constituye para la ética el signo de la elección y de la liberación cristiana del mundo (el sacrificio o la ofrenda).

La legalidad externa, o cumplimiento puramente fáctico del derecho, aparece unida inevitablemente a la dimensión mundana o arbitraria. Supone el juicio acerca de si la acción se ajusta al curso previsto por la ley jurídica. No califica intenciones, sino hechos concretos. Según la Reforma, el juicio de las intenciones constituye un examen interior, reflexivo, durante el cual sólo *Ego* es protagonista. Se distancia así el movimiento reformador de un catolicismo que ha establecido la confesión, una jurisdicción externa y *voluntaria*, para hacer perceptible el juicio sobre las intenciones buenas del sujeto. A ello llevaba el sostener la perfección de la Iglesia terrenal y su corolario, la negativa a distinguir entre una Iglesia visible y otra invisible. Mas la filosofía surgida al amparo de la Reforma rechaza aquella jurisdicción voluntaria católica y sólo concibe una jurisdicción externa de carácter coactivo. Aquí el juez es un *Alter* que, de una forma pública y objetiva, critica los comportamientos contrarios al ordenamiento jurídico y ordena restaurar la regularidad normativa. Esta jurisdicción o legalidad externa, como dimensión ejecutiva del derecho, estará siempre presente en las dos instituciones por excelencia: la Iglesia visible y el Estado.

3.2. La censura eclesiástica calvinista no incluye coacción física, espada o violencia

Analiçemos ahora la jurisdicción eclesiástica, la denominada censura de la Iglesia, singularizada por enjuiciar el simple hecho de la correspondencia entre la norma eclesiástica —el precepto de la ley— y la conducta externa del individuo. Esta jurisdicción ejercida por un *Alter* o juez, que en el caso de Calvino se trata de un consejo, carece de fuerza coactiva física. A este respecto no debemos confundir coacción, o simple limitación de la libertad, con violencia o fuerza. Hay coacción sin violencia (*coactio*), la eclesiástica, y con ella (*coercitio*), la estatal. La coacción es un concepto formal y universal, moral y necesario; la coerción, la pena, en cambio, o bien resulta prescindible, como sucede en la jurisdicción eclesiástica, o bien queda sometida a la mutabilidad que caracteriza a toda materia de la norma jurídica. La coacción

siempre es igual; la coerción o la fuerza posee infinitos tipos o grados, pues las consecuencias de los delitos resultan impredecibles.

El derecho no puede existir sin coacción o sin reclamar externamente un ajuste colectivo de las acciones individuales. Asimismo, posee una *forma* moral en la medida que es coactivo. En el fondo, Calvino reconoce que esta *coactio* constituye el único medio objetivo para el cumplimiento de la Segunda Tabla. Sólo a través de un ordenamiento jurídico se puede intentar realizar en la jurisdicción humana el ideal de la Iglesia invisible; pero, obviamente, se trata de un cumplimiento indirecto o legal.

Para Calvino, en el plano de la legalidad externa eclesiástica, no resulta apropiado hablar de *coercitio*, ya que las sanciones concernientes a esta jurisdicción son, excepcionalmente, la excomunión y, ordinariamente, la amonestación. Esta última censura se erige en la coacción por excelencia: una autoridad exterior, un *Alter*, advierte al sujeto culpable que ha de limitar su libertad extrínseca. Tales *sentencias* únicamente surtirán efecto, o sea, se transformarán en penas, si el infractor ha reconocido en su interior la conveniencia (legalidad interna) de formar parte de una comunidad, en donde la unificación de los arbitrios exige limitar los derechos o potestades[136]. Se trata de sanciones íntimamente ligadas al *arrepentimiento*, pues sólo incumben, en principio, al interior del sujeto. Resulta de este modo evidente que si el actor inculpado prefiere no seguir la legislación de la Iglesia, los juicios o fallos de la autoridad eclesiástica caerán en tierra baldía. De ahí que *casi* quepa hablar de una auto-limitación: un tercero, *Alter*, debe juzgar la legalidad externa, pero sigue siendo una decisión interna el rectificar y obedecer la norma incumplida. La censura eclesiástica se convierte así en castigo voluntario[137].

Sin embargo, la sociedad política también dispone de una fuerza (*Gewalt*) poderosa, la violencia o la espada, para ajustar el comportamiento de los individuos, independientemente de su querer, a la norma[138]. La misma Iglesia

---

136 Resulta aquí pertinente la distinción de Jellinek entre el *poder disciplinario* y el *poder de dominación* (*Herrschersgewalt*). Cf. G. JELLINEK, *Teoría general del Estado*, Albatros, Buenos Aires, 1981, pp. 320-321.

137 «La Iglesia no tiene la espada para castigar y poner freno; no tiene mando para obligar, ni cárcel, ni las demás penas con que la autoridad civil suele castigar. Además no se esfuerza por que el que pecó sea castigado contra su voluntad, sino que *con su voluntario castigo muestre estar arrepentido*» (*IC*, IV, xi, 3, p. 958).

138 Respecto al uso de la espada por el gobernante, no hay ninguna contradicción, a juicio de Calvino, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: «Si alguno me objetare que no hay en el Nuevo Testamento testimonio ni ejemplo alguno por el que se pueda probar que es lícito a los cristianos hacer la guerra, respondo que la razón misma por la que lo era antiguamente vale también ahora (...). En segundo lugar, afirmo que no es necesario buscar declaración de esto en la doctrina de los apóstoles, ya que su intención ha sido enseñar el reino espiritual de Cristo, y no ordenar los estados temporales» (*IC*, IV, XX, 12, p. 1178). De esta forma, el famoso pasaje de *Mateo 5, 39-40*, en el cual Jesús rechaza la ley del Talión, es interpretado por Calvino en el sen-

deberá acudir a la espada de los príncipes piadosos cuando sea necesario proteger la religión de ataques externos. En este aspecto el calvinismo se encuentra muy próximo al luteranismo: la violencia o coacción física no juega ningún papel en la legislación eclesiástica reformada, o al menos calvinista, porque, como era de suponer, en una Iglesia la dimensión voluntaria está más acentuada.

3.3. La Reforma calvinista en el origen de la escisión entre «Macht» y «Gewalt»

La diferencia entre coacción y coerción puede comprenderse mejor si analizamos la separación entre poder y fuerza. Cuando hablamos de poder descuella el lado interno de la obediencia (el interés protegido), mientras que en la fuerza sobresale sólo el lado externo (la coacción física o violencia). En un régimen republicano, la coacción se desdobla en poder público; en una tiranía, la coacción nunca logra superar el estadio negativo de la mera fuerza, pues la mayoría no quiere la norma.

Con el republicanismo calvinista, la restricción legal de la libertad singular adquiere un significado más positivo. Siempre aspira a convertirse en auto-coacción, por ser el mismo querer humano reconocido en la ley quien manda poner coto a las acciones de unos individuos cuyos deseos son ilimitados y volubles. La relación negativa o coactiva se transmuta para un republicano en una relación positiva de mayor alcance: los límites impuestos a la *potestas* individual permiten constituir una *potestas* colectiva, el Estado o la Iglesia, entendida como la mayor potencialidad alcanzada a consecuencia de reunificar las voluntades singulares. Este nuevo poder necesita hacerse público porque es colectivo. No obstante, permanece ligado a su origen interno y voluntario, o, en un lenguaje más jurídico, se halla vinculado a los derechos humanos subjetivos.

La Reforma no olvida que el poder jurídico es constituido por y en provecho de voluntades humanas individuales. Su última razón de ser reside en la *diferencia*, en la heterogeneidad, en ese *plus* de materialidad, la máscara, que modela a cada persona. A fin de cuentas, el poder público se erige para satisfacer deseos humanos mudables e indiferentes desde el punto de vista

tido de que la espada debe ser utilizada para corregir las faltas de los particulares y defender la tierra confiada a su cuidado, pero no para vengarse: «con esto Él exige que el corazón de los fieles renuncie al apetito de venganza, y que prefieran que la injuria les sea doblada a que piensen en devolverla (...). Por otra parte, esta mansedumbre y moderación no impedirá que, guardando y conservando su entera amistad con los adversarios (*Mt. 5, 44*), se sirvan del socorro del magistrado para conservar lo que tienen; o que, por afecto al bien común, exijan que sean castigados los impíos y malvados, que sólo con el castigo se pueden corregir» (*IC*, IV, XX, 20, p. 1185).

moral, es decir, imposibles de universalizar. Se trata de una noción de voluntad humana que, por mor de su corrupción original, debe querer su auto-limitación en la esfera pública del derecho si ha de coexistir en paz con los demás. De esta manera, la concurrencia externa de un número incalculable de voliciones hará forzosa la coacción.

La división entre potestades individuales se presenta, por tanto, inherente al derecho *republicano*, cuya misión consiste en unificar esas voluntades particulares sometidas al principio del cambio y de la diferencia. La perspectiva antropológica de la Reforma calvinista puede ofrecer además un magnífico antídoto contra el nacionalismo basado en el principio de la identidad orgánica. El internacionalismo de la Reforma calvinista, particularmente combativo contra las tendencias sectarias, se opone a todo historicismo y nacionalismo, y opina que la relatividad y el cambio es el destino de toda comunidad jurídica, incluso de la eclesiástica[139], por cuanto el derecho, como escribe Ihering parafraseando a Goethe, «será eternamente el *mudar*»[140].

La lengua alemana, con su distinción entre *Gewalt* y *Macht*[141], ha recogido el carácter originariamente voluntario o subjetivo del poder y de la coacción. Hannah Arendt asume esta diferencia y, en su definición de poder (*Macht*), parte de un modelo comunicativo de la praxis: «el poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos»[142]. Lo decisivo de este poder se halla en la capacidad positiva para ponerse de acuerdo en la formación de una voluntad común. De ahí que sólo persista en el ámbito externo de las relaciones humanas, del derecho en suma, y que reclame el asentimiento voluntario —*interno*— de los miembros de la comunidad, con vistas a realizar sus fines contingentes. En cambio, *Gewalt* significa fuerza, violencia y poder instrumental. Alude a los recursos y a los medios *externos* irresistibles para hacer vinculantes las decisiones jurídicas o para imponer al enemigo determinados fines políticos. La fuerza no se interesa por el consentimiento del ciudadano o los motivos del individuo para acatar la ley. Ignora el grado de voluntariedad

139 «Como no dejó expresa ninguna cosa, por no tratarse de algo necesario para nuestra salvación, y porque deben [las normas eclesiásticas] adaptarse diversamente para edificación de la Iglesia conforme a las costumbres de cada nación, conviene, según lo exigiere la utilidad de la Iglesia, cambiar y abolir las ya pasadas, y ordenar otras nuevas» (*IC*, IV, x, 30, p. 953).

140 R. von Ihering, *La lucha por el derecho*, cit., p. 66.

141 *Macht* se deriva de *mögen* y *möglich*, esto es, se halla asociado al deseo de la voluntad, a la libertad positiva o *potestas* individual, por una parte, y a lo posible, por otra. Cf. H. Arendt, *La Condición Humana*, cit., p. 223.

142 Cit. en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986, p. 206.

que comporta la obediencia, y, por eso, su relación con el querer del sujeto es siempre negativa[143].

A la luz de esta distinción entre *Macht y Gewalt*, entre el poder procedente de la voluntad humana y el de los medios o de los objetos, podríamos decir que Lutero, al quedarse en un esbozo de teoría jurídica eclesiástica, confunde ambos conceptos y termina haciendo de la coacción un sinónimo de la *espada*. Lo cual implica que el derecho sea una mera regulación de la fuerza, y que el luteranismo vea la historia como un proceso trágico insuperable. Por el contrario, la definición calvinista de un poder (coacción) que apela a una obediencia voluntaria, y que difiere significativamente de la fuerza (coerción), se convierte en el medio más adecuado para conciliar cristianismo y culpa original.

143 Hannah Arendt, interesada únicamente en actualizar el republicanismo *antiguo*, no ha acertado a ver que su concepto de poder (*Macht*) se deriva de los principios de la Reforma. Y ello, a pesar de que el núcleo de su filosofía política, el principio de la *natalidad*, fuera extraído de sus reflexiones sobre Agustín de Hipona: la autoridad de la Iglesia a la que mira la Reforma con la intención de superar el iusnaturalismo material católico. La condición humana de la natalidad, de la novedad o de la posibilidad permanente de cambio, remite inevitablemente a la doctrina sobre las *cosas indiferentes*, arbitrarias y contingentes, desarrollada fundamentalmente por Calvino. Cf. H. ARENDT, *op. ult. cit.*, pp. 222-230.

Capítulo 3

LA TEORÍA POLÍTICA CALVINISTA

En este capítulo terminaremos de perfilar el tipo-ideal del *republicanismo calvinista.* El propio reformador ginebrino establece una profunda conexión entre el iusnaturalismo formal estudiado en el capítulo anterior y la teoría republicana. Pero, a mi juicio, la expresión más depurada de la política calvinista hay que buscarla en la obra de Johannes Althusius. De ahí que, tras reseñar brevemente la importancia adquirida por el pueblo en la *Institución* de Calvino, nos centremos en la *Política* del alemán. En la obra de este calvinista encontramos los tópicos más importantes desarrollados posteriormente por el republicanismo de Rousseau y Kant. Especial relevancia cobra el concepto althusiano de soberanía o *maiestas* y su discusión con la *souveraineté* bodiniana y las tesis de Barclay. En cierta forma, esta polémica, acerca de la separación (Althusius) o identificación (Bodin, Barclay, Grocio o Hobbes) entre representante y soberano, nos permite comprender la polarización de los conceptos políticos modernos en torno a dos grandes visiones: republicana y absolutista. Éste será el momento de discutir con aquellos teóricos realistas, como Carl Schmitt y Eric Vögelin, que, prosiguiendo la tradición absolutista, han tratado el problema de la soberanía en el marco de la *decisión* del representante. Además, en Althusius, como consecuencia de la estricta separación entre la soberanía y la representación, encontraremos una de las primeras tentativas, por imperfecta que sea, de establecer un moderno control constitucional (*censura política*) y un régimen federal.

1. La solución republicana

1.1. Democracia y Reforma calvinista

Al analizar una ley, nos podemos referir al momento interno de la obediencia, esto es, a las motivaciones del individuo para cumplir la norma, las cuales pueden ser morales o estratégicas, o al momento externo o legal que evalúa la correspondencia de una conducta con la ley. Si nos limitamos a un punto de vista externo, u objetivo, el derecho se definirá por su carácter meramente coactivo. La teoría jurídica hobbesiana se conforma con esta dimensión negativa que no tiene en cuenta los deseos y la intención moral del individuo. La ley humana positiva aparecerá indefectiblemente unida a la fuerza o violencia de un ente abstracto, el Estado, empleada con el fin de obligar al sujeto, sin entender que el mismo individuo puede obedecer voluntariamente. En cambio, el republicanismo de la Reforma calvinista alude a la necesidad de referirse al carácter interno de la obediencia jurídica, es decir, a las motivaciones del sujeto para acatar una ley. Pero, a diferencia del carácter moral que adquiere el derecho católico, el calvinista tiene como fin primordial satisfacer los deseos contigentes de los individuos.

En resumidas cuentas, el derecho hobbesiano se convierte en mera fuerza, el católico en imperativo moral o categórico y el calvinista en un imperativo técnico o condicionado, pues las normas, cuya realización constituye el deber de los individuos, dependen de los concretos *intereses*, particulares y variables, reconocidos en la discusión pública. Desde esta última posición es preciso destacar la importancia del proceso legislativo, en el que todo individuo debería aparecer como co-legislador.

Para Calvino, el momento constituyente del derecho no es un momento pre-jurídico. El origen legítimo de la norma humana no se basa nunca en la fuerza o violencia física, sino en el acuerdo (contrato social). De ahí que la constitución del Estado y de la Iglesia visible sea por *institución* y nunca por *adquisición*[1]. El principio *cuius regius, eius religio* resulta intolerable para el reformador ginebrino, pues no se puede instituir una comunidad eclesiástica sobre la base de una conquista guerrera. De esta guisa, el régimen republicano aparece como el más adecuado para el gobierno de la Iglesia. En opinión del reformador, la elección de las autoridades eclesiásticas y civiles por el pueblo o, al menos, con su consentimiento, constituye el único remedio para evitar la

1 En cambio, Hobbes admite que el poder soberano del Estado se puede alcanzar de estas dos formas. Cf. T. Hobbes, *Leviatán*, cit., p. 145.

corrupción general del clero romano[2] o de los magistrados: la mera sucesión en la persona, ya sea en la Iglesia (sucesión apostólica) o en la *respublica* (monarquía hereditaria), nunca legitima al gobernante[3].

El pueblo se presenta como legislador en la medida que elige a un magistrado que tiene como misión compatibilizar los intereses plurales de sus representados. Únicamente de este modo, el pueblo, cada individuo, participa en la legislación de una materia jurídica indiferente y mudable porque así lo son sus fútiles, veleidosas e inconstantes voluntades, tan pronto interesadas por un objeto como por otro. Por esta causa, tales normas jurídicas exigen sumisión legal y no moral o en conciencia. Las leyes morales, sin embargo, no pueden establecerse democráticamente, esto es, no pueden ser determinadas según los inconstantes deseos, dado que la legislación moral es *a priori* y se caracteriza por establecer fines o universalizar el contenido material de la ley.

En el fondo, Calvino revela una especie de teoría de la *naturaleza de las cosas*[4]. Pues sólo habrá una institución legítima allí donde se ejecuten las *cosas* propias de dicho instituto: en la Iglesia, la predicación de las Escrituras y la administración de los sacramentos[5]; en el Estado, la satisfacción de las necesidades materiales humanas. Ninguna de las dos cosas, como casi resulta

---

2 El gobierno legítimo de la Iglesia exige, según Calvino, la participación del pueblo en su elección: «Vemos, pues, que es legítima la vocación de los ministros por la Palabra de Dios, cuando las personas idóneas son elegidas con el consentimiento y aprobación del pueblo. Por lo demás, los pastores deben presidir la elección, a fin de que el pueblo no proceda a la ligera, por facciones o con tumultos» (*IC*, IV, iii, 15, p. 847). Asimismo, a lo largo del libro IV, expone que la principal causa de la tiranía católico-romana reside en el hecho de haber despojado al pueblo de sus derechos sobre la elección de los ministros: «se ha perdido toda la libertad que el pueblo tenía en la elección de obispos. Ya no existe ni el recuerdo de voces, ni votos, de consentimiento o aprobación, ni cosas semejantes. Toda la autoridad reside en los canónigos. Ellos dan los obispados a quien les place. Al elegido lo muestran al pueblo; mas ¿para qué?; será para que lo adoren, no para examinarlo» (*IC*, IV, v, 2, pp. 860-861).

3 El jurista-teólogo contrapone, por un lado, los gobernantes elegidos por el pueblo (Bruto, Escipión y Camilo) a los tiranos romanos (Nerón, Calígula y Heliogábalo) y, por otro, la sucesión en la doctrina a la sucesión en la persona: «Porque tampoco fueron tenidos por verdaderos y buenos estados de la república romana las tiranías de Calígula, Nerón, de Heliogábalo y otros semejantes por haber sucedido a gobernadores buenos, *elegidos por el pueblo*, como fueron Bruto, Escipión y Camilo. Así es que no hay cosa de menor peso que evocar para el gobierno de la Iglesia la sucesión de las personas, olvidando la doctrina. Y ni aun los santos doctores, a quienes equivocadamente se nos opone, tuvieron jamás el intento de probar que, simplemente por derecho hereditario, hay Iglesia allí donde los obispos han ido sucediéndose unos a otros» (*IC*, IV, ii, 3, p. 830).

4 La afinidad de Calvino con el Radbruch de *Die Natur der Sache als juristiche Denkform* parece así bastante evidente. El jurista alemán aludía con el concepto de *cosa* (*die Sache*) a «la materia prima, al material del derecho, a los *factores reales de la legislación*» (G. RADBRUCH, *op. cit.*, p. 26).

5 Cf. *IC*, IV, i, 9, p. 812.

obvio decir, sirven para justificar al hombre ante Dios. Para un calvinista, la Iglesia católica no constituye una institución válida porque el derecho canónico manda sobre las conciencias y, en consecuencia, no respeta la *naturaleza contingente de las cosas* que ha de ordenar[6]. Calvino, incluso, tilda de cruel tiranía al régimen del Papa, ya que no se puede confiar en el *sensus communis* del pueblo cuando la norma jurídica ha de expresar una verdad moral. De ahí que, finalmente, el pelagianismo católico no resulte afín a un régimen republicano[7].

1.2. El adversario del sectarismo nacionalista: el republicanismo calvinista

La defensa moderna del sufragio universal por Max Weber, como condición necesaria para que el Estado pueda exigir a cada ciudadano su sacrificio en la guerra, implica el reconocimiento de que la razón de ser del derecho no es la *moralidad*, sino la felicidad o satisfacción de los intereses particulares. Se trata de una justificación contraria al *organicismo* hegeliano. La prosaica vía del calvinismo *jurídico*, a la cual puede adscribirse Weber, se centra en la legalidad interna o en los móviles de la praxis, y corrige así la filosofía antinómica luterana que, como dice Benjamin, vuelve insípida la vida e infunde la melancolía en los grandes hombres[8]. Para superar ese *tedium vitae*, el luterano debía volverse nacionalista y, en cierta forma, un poco más antiguo, griego. En este contexto, la nación sustituía al elegido y se convertía en un ser moral o necesario.

6 En los siguientes fragmentos, Calvino se rebela contra la obligación en conciencia o el carácter necesario que tiene el derecho canónico para los católicos: «Si son dadas (las leyes humanas) con el fin de obligar la conciencia, como si el guardarlas fuera de por sí necesario, afirmamos que se carga la conciencia de una manera ilícita. Porque nuestra conciencia no tiene que ver con los hombres, sino solamente con Dios» (*IC*, IV, x, 5, p. 933). «Los malos obispos cargan la conciencia de los fieles con nuevas leyes con el pretexto de que son legisladores espirituales, puestos por Dios para el gobierno de la Iglesia». Aunque los obispos ocupasen su cargo por derecho legítimo, esto es, fueran los elegidos por el pueblo, «niego —prosigue Calvino— que en virtud de este derecho sean dados al pueblo cristiano como legisladores, como si por sí mismos pudieran dar reglas de vida, y forzar al pueblo a ellos encomendado a observar sus prescripciones» (*IC*, IV, x, 6, p. 935).

7 El punto de convergencia de la confesión calvinista con el catolicismo romano se encuentra en la separación Iglesia/Estado. Para ambas religiones, el gobierno eclesiástico se presentará siempre ante el Estado de su época como un modelo alternativo más justo de ordenar a los hombres. Mas con la diferencia de que la secularización de las constituciones eclesiásticas produce un republicanismo calvinista y un absolutismo católico. Montesquieu (cf. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1995, V, XXIV, V, p. 303) y Bonald (cf. L. A. DE BONALD, *Teoría del poder político y religioso*, Tecnos, Madrid, 1988, I, III, 11, pp. 127-128) exponían que la religión católica conviene más a una monarquía, y la protestante, especialmente calvinista y presbiteriana, a una república.

8 W. BENJAMIN, *op. cit.*, pp. 130-131.

En cambio, Weber parece pensar en una unidad estatal que no conduce a una exaltación de los valores públicos o comunitarios en detrimento de los privados, como sucedía en el republicanismo antiguo de los humanistas, en Hegel y en los nacionalismos, sino antes bien a una conciliación de ambos. Todo empezó con la antropología calvinista y su reconocimiento del hombre tal como es, como mera probabilidad. Por este camino ya no podemos afirmar: la *polis*, el Estado, la nación, la especie o la sociedad lo es todo, mientras que el individuo no es nada. Sobre este prejuicio se levanta desde la escuela Histórica del Derecho hasta la moderna teoría de sistemas. En tal marco triunfa la metáfora orgánica y pierde el republicanismo calvinista. Cambiemos de juego de lenguaje. La perspectiva es otra si miramos al Estado como una institución construida por el derecho *republicano*.

El régimen republicano surgido de la Reforma calvinista persigue la satisfacción de las voluntades individuales tal como son, en su radical y culpable debilidad. De ahí que la normas emanadas del proceso legislativo tengan primordialmente el carácter de derechos subjetivos. La democracia, en el reformador de Ginebra, está unida a la búsqueda egoísta de la felicidad. Como sabemos, el *derecho republicano* ni se fundamenta en el miedo o desconfianza en el Otro (Hobbes), ni es una norma en última instancia necesaria (catolicismo). Según Calvino, constituye solamente un medio sumamente útil para el *hombre histórico*: una «ayuda extrema de la debilidad humana»[9]. Pero también el cristiano, aunque ya no necesite entrar en el juego de los intereses, debe sacrificarse por los demás aceptando el arbitrio de la mayoría. En consecuencia, tanto las motivaciones basadas en el interés protegido como los móviles morales conducen a imponer el republicanismo en la Iglesia y en la sociedad política.

Este *derecho republicano*, cuya formulación podemos reconstruir a partir de Calvino y pasando necesariamente por los hitos de Rousseau y Kant, permite superar la estricta división romana entre derecho público y privado. La teoría de los *intereses* contrapuestos, en sus diversas formulaciones, ha impedido una visión unitaria del derecho. Tanto el republicanismo humanista, el de Maquiavelo, Guicciardini o Bruno, como el absolutismo, en sus múltiples versiones, pueden ser analizados como el intento del derecho público por desembarazarse de las constricciones del derecho privado. Por el contrario, liberales y anarquistas lucharán por imponer la superioridad del privado sobre

9 «Yo afirmo que la conciencia no dejará de ser libre cuando se comprenda que [el derecho] no se trata de ordenanzas perpetuas a las cuales se está obligado; sino que se trata de ayudas extremas de la debilidad humana, de las cuales, si bien no todos tenemos necesidad, sin embargo sí debemos servirnos; tanto más cuanto que todos estamos obligados mutuamente a conservar la caridad» (*IC*, IV, x, 30, p. 953).

el público[10]. Entre los dos bandos podemos situar la concepción *republicana* del derecho, cuyo fundamento es el egoísmo humano o la satisfacción de las voluntades particulares y sometidas a una constante mutación. Esta idea, a diferencia de la perspectiva estática, lógica o pura que también anula la distinción entre norma pública y privada[11], exige una visión pragmática de lo jurídico. El derecho es su vida: sólo cobra sentido si seguimos su despliegue desde su origen parlamentario hasta su aplicación por los jueces y su posible abrogación en el ininterrumpido proceso político[12].

De este modo, la secularización moderna empieza con Calvino, con la desaparición de Dios, la verdad inmutable, del proceso legislativo. No obstante, como sabemos, la religión, la moral, lo natural, vuelve a introducirse en el calvinismo después, en el momento de la obediencia o de la ejecución de la ley. A través del *deber jurídico* se introduce la Segunda Tabla: la dimensión ética de la alteridad o de la caridad. El derecho hace contraer a todo ciudadano una deuda con respecto al prójimo. Desde este punto de vista resulta falso que las únicas relaciones públicas de subordinación se produzcan entre la persona y el Estado: *Alter* no es engullido por un ente abstracto o ficticio.

El contenido de las leyes jurídicas eclesiásticas y civiles será todo lo contingente y arbitrario que pueda imaginarse, se tratará incluso de leyes prescindibles para el cristiano, pero en cuanto a su forma, esto es, si atendemos como dice Calvino al *género* (la estructura o forma común a las diversas *especies* de leyes), son necesarias. El fin general (*final*) del derecho beneficia a todos, empezando por los réprobos. Por otra parte, la separación entre el derecho contingente, eclesiástico o civil, y la moral o religión constituye el verdadero origen de la tolerancia (la libertad de conciencia), pues permite a cada uno realizar la ley moral por el camino que estime conveniente. Razón por la cual, el reformador ginebrino critica a quienes, como los anabaptistas y demás sectarios, desean construir una Iglesia con sólo leyes morales o internas. Ello supondría condenar a los no elegidos, a los *lobos*, a una gran parte de la humanidad, a una vida animal de enfrentamiento y de temor a una muerte violenta. Supondría, en definitiva, que el bueno se comportara inmoralmente, de forma poco caritativa, con el malo. Y, sobre todo, se haría al Creador, al Bien Supremo, responsable del mal, cuando los condenados ya no pudieran, aun indirectamente, obedecerle. Sólo entonces tendría lugar la profetizada muerte de Dios. Porque ésta es la clave del calvinismo: hasta los malos, pero sin tener intención (*moralidad*), realizan el bien (*legalidad*).

10 Cf. G. RADBRUCH, *op. cit.*, p. 92.

11 Cf. H. KELSEN, *Teoría pura del Derecho*, cit., pp. 182-185.

12 La capacidad de mutación o adaptación del derecho a los cambios de la voluntad popular es subrayada en nuestro siglo por Max Weber. Cf. J. L. VILLACAÑAS, *Max Weber y la democracia*, en *Debats* 57/58 (1996), p. 101.

Es preciso reconocer que si la convivencia entre lobos y corderos, si la paz jurídica, se convierte en el fin de la Iglesia y del Estado, entonces la excomunión no juega un papel decisivo en el calvinismo[13]. Sí lo tiene, en cambio, en los movimientos anabaptistas y espiritualistas. A este respecto, Calvino no cesará durante toda su vida de criticar el rigor, la severidad y la intransigencia de los perfeccionistas sectarios. La cosmovisión de estos *catabaptistas* podría resumirse en el *amigo-enemigo* (elegido-réprobo), con el cual Schmitt caracterizaba la esencia de lo político. No es una casualidad que el jurista alemán, en su *Teoría de la Constitución*, relacione homogeneidad nacional, sectas y democracia[14]. En el extremo opuesto se halla la Iglesia calvinista, cuya aspiración suprema, u horizonte que ha de guiar el curso de la historia humana, radica en obtener de *todos y cada uno* (vocación externa) el cumplimiento voluntario del derecho eclesiástico, sin importar —Dios sabrá— si son bienintencionados (vocación interna).

En este contexto se explica la conducta de un Calvino luchando, en contra del partido de los *libertinos políticos*, por la acogida con plenos derechos de los exiliados franceses. En la raíz de su filosofía política no se halla, como en las sectas, la exclusión (*excommunicatio*), sino la integración (*communicatio*). No un *nosotros*, sino un *todos*. Este principio explica la diferencia entre la censura calvinista y la de Bodino. Para el autor de los *Seis libros de la República*, la censura tiene como función arrojar fuera del cesto de la comunidad las *manzanas podridas*; para Calvino, en cambio, la jurisdicción de la Iglesia, la disciplina eclesiástica, cumple su cometido si los corrompidos aceptan voluntariamente la ley de origen republicano. Su misión se funda en integrar a los marginados y no en expulsarlos o apartarlos. Su fin es divino y, por eso, inalcanzable en vida: acabar con el afuera. Siempre es lo mismo: la idea eclesiástica, *católica*, universal o internacional del *todos* (la federación calvinista de pueblos)[15] que forzosamente ha de transigir con formas de vida menos perfectas, contra la idea comunitaria, nacionalista o sectaria del *nosotros* que, por el contrario, admite la perfección y los *Übermenschen*.

---

13 «Muy bien habla, pues, San Agustín al decir que *la regla de la disciplina eclesiástica debe vigilar principalmente la unidad del espíritu para el vínculo de la paz, cosa que nos manda observar el Apóstol soportándonos unos a otros; y si esto no se observa, no sólo sería superflua la medicina, sino aun perjudicial, y en tal caso ya no es medicina* (...). Después da otro consejo a quienes aman la paz y la concordia: *que corrijan con misericordia y suavidad lo que puedan, y lo que no pueda corregirse que lo soporten con paciencia y lo lloren con caridad*» (*IC*, IV, i, 16, pp. 817-818).

14 Cf. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, cit., pp. 227-228.

15 El *mítico* proyecto de una sociedad de naciones atribuido a Enrique IV, el cual ha sido recordado por Thomas Paine (cf. T. PAINE, *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid, 1984, p. 147) y fabulado por Heinrich Mann (cf. H. MANN, *La madurez del rey Enrique IV*, Edhasa, Barcelona, 1990, VIII, *El gran proyecto*, pp. 556 ss.), se enmarca dentro de esta corriente calvinista.

2. Althusius y la autonomía de la esfera política

El republicanismo calvinista alcanza con la *Política*[16] althusiana su primera gran formulación. El jurista alemán sabrá desplegar los principios políticos que, de forma expresa o tácita, se hallan en la obra de Calvino. De ahí que, a partir de este epígrafe, cedamos el protagonismo al síndico de la ciudad alemana de Emden.

Althusius, como buen calvinista, defiende la autonomía de las diversas esferas de conocimiento y acción social. La doctrina weberiana, sin las mediaciones que establecen los escritores de los siglos XVI y XVII, constituye una radicalización de esta tendencia inequívocamente reformada. Althusius comienza distinguiendo seis ciencias fundamentales: teología (ciencia de la piedad), jurisprudencia (teoría de la justicia), política (ciencia de la sociabilidad), ética, física y lógica (teoría basada en las matemáticas). La política es definida como «el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivarla y conservarla. Por ello se llama simbiótica (unión)». De esta manera, «la consociación propuesta de la política es aquella con la cual por pacto expreso o tácito, los simbióticos se obligan entre sí a comunicación mutua de aquello que es necesario y útil para uso y consorcio de la vida social»[17].

El jurista alemán pretende enseñar un *opus politicum novum*[18] e independiente de las demás ciencias sociales. En su opinión, el campo político ha sufrido la intromisión de filósofos, juristas y teólogos[19]. La típica invasión de los filósofos se perpetra a través de los *espejos de príncipes*, los cuales enseñan las virtudes morales que han de poseer los príncipes y gobernantes. Erasmo, con su *Educación del Príncipe cristiano* es el autor de la obra modélica de este género. La confusión entre política y jurisprudencia también es denunciada por Althusius. A este respecto, el blanco de sus críticas son los juristas franceses Gregorio de Tolosa y Bodino. De todos modos, la conexión entre ambas disciplinas resulta insoslayable: el jurista suministra las normas y el político extrae de ellas una práctica racional; el político explica el hecho y el jurista lo estudia considerándolo como fuente de derecho. Los mismos conceptos pueden ser, por tanto, objeto de estudio jurídico y político. Ello sucede especialmente con la noción de soberanía, el núcleo de la sociedad pública, que da lugar a la más significativa controversia entre Bodino y el escritor alemán.

16 J. Altusio, *Política (P)*, cit.

17 *P*, I, 1, p. 5.

18 «*Tractaverunt vero politicas quaestiones et aphorismos tum Philosophi, tum Jurisconsulti, tum Theologi*» (*P*, primer prefacio, cit. en P. Mesnard, *op. cit.*, p. 540).

19 Cf. *P*, 2° prefacio.

La ascendencia calvinista del pensamiento althusiano se percibe asimismo en el tratamiento dado a la relación entre teología y política. En el capítulo anterior, ya nos hemos referido a la gran diferencia existente entre el discurso teológico y el jurídico-político. Como sabemos, el reformador prohibía extender las categorías teológicas al pensamiento político, pero también debemos señalar que Althusius, de manera similar a Calvino, relaciona la esfera jurídico-política con el Decálogo: las dos Tablas, la piedad y la caridad, son consideradas como si fueran los principios éticos o principios generales que deben *inspirar* a todas las leyes[20].

3. El contrato social

La teoría contractual althusiana se entenderá mejor si antes analizamos la relación existente entre la doctrina jurídica calvinista y el contrato social rousseauniano. La obra *Du contrat social* contiene la parte normativa del discurso jurídico-político de Rousseau. En estas páginas explica los fundamentos de una *respublica* que pretende superar el estado de perversión civil y acercarse al ideal natural. El ginebrino del XVIII ni se refiere a la génesis histórica de las instituciones humanas, ni intenta aclarar cuál es la estructura de los Estados existentes. Por el contrario, sólo trata de ofrecer un modelo o una regla para medir la legitimidad de los gobiernos.

Esta teoría cumple un papel similar a la ley moral o a los principios generales del derecho que fijan los límites de la Iglesia visible y del Estado. La idea del contrato social y la del fin general del *derecho republicano* calvinista se ofrecen como la solución más adecuada para que la misma voluntad legisladora se desdoble en voluntad sujeta a la ley. Permiten armonizar las prerrogativas del individuo con las exigencias objetivas de coordinación política. En principio, parece contradictorio que la libertad deba expresarse dentro de los límites del Estado, pero el contrato es el punto de encuentro ideal entre la libertad humana o los derechos naturales individuales y la autoridad política o la ley positiva. Ahora bien, ese pacto sobre el cual se funda el Estado no es de la misma especie que los contratos celebrados cuando la sociedad ya está en marcha. En ese momento originario e hipotético, la pluralidad individual, la *voluntad de todos*, queda en un segundo plano y toma el protagonismo la *voluntad general*[21].

La obra de Calvino ya señalaba, mas con otras palabras, el camino que conduce de la voluntad de todos a la voluntad general. El reformador se

20 Cf. *P*, IX, 31, p. 126; *P*, XXXVIII, 31, p. 579.
21 Cf. J.J. Rousseau, *Del contrato social*, cit., p. 106.

proponía conciliar el modelo romano del contrato jurídico, basado en el interés egoísta de cada una de las partes que lo suscribe, y el modelo moral de la Iglesia, según el cual el interés individual debe ceder ante el interés colectivo o del prójimo. La clave se hallaba en el iusnaturalismo formal y en el derecho contingente y *republicano* de la Reforma calvinista. Desde esta óptica, como sabemos, en la vida del derecho existen dos momentos: el de su creación y el de su aplicación. La política es el momento en el cual se decide sobre las cuestiones contingentes o sobre el interés de la mayoría. Es ahora cuando cada ciudadano puede tomar la palabra. En cambio, en el momento de la aplicación de la ley, el ciudadano pasa a estar subordinado a un ordenamiento jurídico. Aquí se produce la moralización del derecho, pues el súbdito está obligado a cumplir la ley satisfaga o no sus intereses: debe obedecerla *como si* fuera un imperativo ético, aun conociendo su origen humano y la posibilidad de su modificación. Se debe este hecho a que el *fin general* de la ley coincide con el ideal de la Iglesia invisible.

El autor del *Contrat Social* simplemente invierte el orden (Rousseau se remite a un origen mítico, Calvino a un fin divino), y asevera que la forma del derecho es expresión de una voluntad general, necesaria y, por tanto, moral. Pues hubo un instante inicial e hipotético (la *posición original* de Rawls) en el que todos, unánimemente, *como si* fueran un solo cuerpo o una comunidad moral, decidieron consagrar el interés de la mayoría, la voluntad de todos, *como si* fuera el de uno sólo, el de la comunidad entera. El paso de lo político a lo jurídico coincide, por consiguiente, con la mutación de la voluntad de todos, que, según Rousseau, «busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares»[22], en voluntad general que es siempre «constante, inalterable y pura»[23]. Éste es el secreto del derecho: obliga *como si* fuera necesario —introduce la dimensión moral en la praxis interhumana, aun cuando su origen sea arbitrario. De ahí que, exceptuando el contrato primitivo o social, «la decisión de la mayoría obligue siempre a todos los demás»[24]. Quiere esto decir que la política, el momento de la decisión, es el ámbito de la voluntad de todos o del principio de la mayoría, y el derecho, el momento de la obligación o coacción, es el ámbito de la voluntad general o de la unanimidad.

---

22 *Ibidem*, p. 28.
23 *Ibidem*, p. 104.
24 *Ibidem*, p. 107.

3.1. Los miembros constituyentes del contrato son individuos y no sociedades públicas o privadas[25]

Para Jellinek, la política althusiana no contiene un auténtico contrato social, en el sentido rousseauniano[26], pues el calvinista «introduce entre individuo y Estado varios miembros mediadores, que obscurecen completamente la relación de enlace entre la voluntad individual y la existencia del Estado»[27]. Sin embargo, en el primer capítulo de su *Política*, Althusius escribe que «la causa eficiente de la consociación política es el consentimiento y pacto de los *ciudadanos* que se comunican»[28]. Por lo demás, «los simbióticos aquí son los que se unen para socorrer, los que unidos y consociados con un vínculo de pacto comunican de lo suyo propio lo que conviene para llevar una vida buena y cómoda de espíritu y cuerpo, y a su vez los partícipes son los partícipes de la comunión»[29]. Se trata de un contrato entre individuos naturalmente soberanos que comparten *de lo suyo propio*. El punto de arranque de la humanidad no se identifica, por tanto, con la comunidad de bienes, sino con el más absoluto egoísmo.

En estos fragmentos donde define la política en general, Althusius se refiere únicamente a individuos, a los hombres simbióticos. Todavía no ha llegado el momento de escribir acerca de las comunidades y de las relaciones simbióticas establecidas entre ellas. Jellinek se salta así el primer capítulo y trata de ofrecernos como contratos sociales los establecidos entre sociedades públicas o Estados ya constituidos a fin de establecer una unidad superior. Confunde el contrato social con el problema federal. Precisamente, el gran acierto de este jurista del siglo XVII estriba en que ha sabido distinguir entre la lógica del pacto constituyente y la del federalismo. En su opinión, los individuos crean la sociedad pública más simple mediante un contrato expreso o tácito, mientras que la *consociatio symbiotica universalis* se forma por la

---

25 Althusius no es el primero que concibe la sociedad pública como el resultado de un contrato entre individuos originariamente soberanos. También para Richard Hooker, el Estado se constituía gracias a un contrato social o al consentimiento de los gobernados. Cf. R. HOOKER, *The Laws of Ecclesiastical Polity*; G. JELLINEK, *Teoría general del Estado*, cit., nota 5, pp. 152-153; A.J. CARLYLE, *La libertad política*, FCE, México, 1982, pp. 73-80; D. B. FORRESTER, *Richard Hooker*, cit., pp. 340-349.

26 Entre las obras que reconocen la influencia de Althusius sobre Rousseau, destacan la de C. E. VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915, y la de R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1979[2].

27 G. JELLINEK, *op. cit.*, nota 3, p. 153.

28 *P*, I, 29, p. 10.

29 *P*, I, 6, p. 6.

unión, no de individuos, sino de ciudades, provincias y otros miembros inferiores ya constituidos[30].

3.2. *La «communicatio rerum, operarum et iuris»*

Althusius reconoce que la política versa sobre lo que es común. En este sentido ya se expresaba Cicerón y, más próximo al alemán, Bodin (*République es un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun...*). Prosiguiendo esta línea de pensamiento, para el alemán, la sociedad política se origina por una triple comunicación, de bienes, obras y derechos, entre los consociados o simbióticos[31]. Tal es el contenido del contrato social.

La *communicatio rerum* «es aquella con la que los simbióticos entregan las cosas útiles y necesarias para la vida social, en común provecho de cada uno o de todos los simbióticos»[32]. Althusius la considera el nervio de la ciudad. Y es que no se puede concebir, a diferencia de la Iglesia interesada únicamente por el destino de las almas, una organización pública sin una base material y territorial que acote la interrelación social[33]. La *communicatio operarum* «es aquella con la que los simbióticos confieren los oficios y asuntos

30 Son numerosos los investigadores que no reconocen este mérito a Althusius. Sirva de ejemplo, el ensayo de G. DUSO, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, en *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 13-21. Duso centra su análisis de Althusius en el *pactum dominationis*, lo cual le impide apreciar la distinta solución que Althusius da a cada uno de estos tres problemas: la *communicatio iuris* entre individuos o ciudadanos; el *pactum dominationis* entre el pueblo y el magistrado; y el proceso de unión o federación entre sociedades ya constituidas.

31 «La comunicación aquella mutua o acción mutua, se realiza con bienes, obras, derechos comunes, con los que se suple la múltiple y variada indigencia de todos y cada uno de los simbióticos, y se perfecciona la suficiencia y ayuda debida, y de la sociedad humana o se constituye y sostiene la vida social. De aquí dijo Cicerón que el pueblo es un conjunto consociado por consenso de derecho y por común utilidad *(populum esse coetum iuris consensu et utilitatis communione consociatum)*» (*P*, I, 7, p. 6).

32 *P*, I, 8, p. 6. En el capítulo dedicado a la ciudad explica que «la comunicación de bienes entre miembros y ciudadanos de la misma universidad, ciudad o pago, hace que la cosa comunicada, por consentimiento y pacto de todos y cada uno sirva a los usos de la universidad, en el modo, razón y forma con que se ha establecido y convenido entre los miembros y ciudadanos» (*P*, VI, 17, p. 62).

33 La comunicación puede hacerse de dos maneras: «el bien comunicado puede estar a la vista y servir al uso de cada ciudadano», o puede servir «no a la utilidad y necesidad de cada uno, sino a la de todos». En el primer caso, se incluyen los bosques, los pastos comunales o públicos, los predios, aguas, ríos, exclusas, calendarios, días festivos, cementerios, foros, teatros, cárceles, bibliotecas y demás lugares públicos destinados a las diversas utilidades de los ciudadanos. En el segundo caso, se incluyen los tributos de la ciudad, el dinero del erario o arca común, los archivos o tabelarios donde se conservan los libros de leyes y costumbres, los libros censuales de tributos, rentas y décimas, los horreos, arsenales, bodegas, etc. Cf. *P*, VI, 18-27, pp. 63-65.

por razón de la vida social»[34]. Sobresalen los servicios desempeñados en la administración de la *consociatio* y, en especial, los cargos de gobierno y defensa militar de la comunidad política. Pero también se incluyen los pagos hechos para el mantenimiento de los magistrados y las obras públicas[35]. En la actualidad, el objeto de la *communicatio rerum* y de la *communicatio operarum* quedaría englobado bajo el concepto de servicio público dirigido por la administración del Estado, bien de forma directa o indirecta (concesiones, política impositiva, etc.).

Los derechos, los privilegios, los estatutos y beneficios también se pueden comunicar. La parte más importante del contrato social es la jurídica (*communicatio iuris*), pues de ella resulta la ley de la consociación o derecho simbiótico[36]. Esta norma constituyente expresa la voluntad del conjunto de ciudadanos o pactantes. A partir de ahora, el pueblo será soberano porque todo magistrado estará sometido a dicha voluntad popular. La *communicatio iuris* se refiere, por tanto, a la «potestad de usar y gozar de todos los derechos, ventajas y beneficios que toda ciudad establece comunes para todos los ciudadanos, y que aprobó con común consentimiento»[37]. De ahí que el ordenamiento jurídico regule ante todo el disfrute de los derechos subjetivos.

Pues bien, este derecho simbiótico se denomina *politeuma*[38], cuando se trata de una ciudad, y *maiestas*, cuando nos referimos a un Estado, a una república o a una *consociatio symbiotica universalis*[39]. El derecho simbiótico de la *respublica* más simple se constituye por la comunicación contractual de bienes, obras

34 *P*, I, 9, p. 7. En el caso concreto de la ciudad, «la comunicación de obras entre ciudadanos de una misma universidad es aquella por la que se prestan servicios y ayudas necesarias y útiles para la simbiosis» (*P*, VI, 28, p. 66).

35 Junto a esta comunicación pública, objeto del pacto o contrato social, existe una comunicación privada de obras sin la cual tampoco existe la comunidad humana: «ciertas obras privadas se prestan por un ciudadano a otro en aquella clase de artesanía u oficio, que el ciudadano ejerce en la ciudad, a saber, uno al confeccionar un paño, otro al hacer calzado, comida y vestido, otro al hacer los instrumentos necesarios, otro con el consejo o educación, como lo pide la constitución de vida, necesidad y bienestar de cada ciudadano» (*P*, VI, 38, p. 69). A esta categoría de obras privadas pertenecen los actos liberales o caritativos. Cf. *P*, VI, 35, p. 68.

36 La *communicatio iuris* «es aquella con la que los simbióticos viven y se gobiernan con leyes justas, entre sí, en una vida común. Se llama ley de consociación y simbiosis, derecho simbiótico, y consiste sobre todo en suficiencia, buena legislación y buen hacer» (*P*, I, 10, p. 7).

37 *P*, VI, 43, p. 70.

38 «El politeuma en general es el derecho y potestad de comunicar y participar lo útil y necesario que confieren para la vida del cuerpo constituido los miembros consociados. Puede llamarse también derecho simbiótico público» (*P*, V, 5, p. 41).

39 Respecto al derecho simbiótico no hay apenas diferencias entre una república pequeña y un amplio reino compuesto por comunidades con distinto grado de autonomía: «Y como el hombre se dice microcosmos, así también la ciudad o república pequeña, en la que los asuntos comunes que pertenecen a la ciudad se tratan casi del mismo modo que en el reino y provincia» (*P*, VI, 16, p. 62).

y derechos entre los ciudadanos[40]. Por esta razón, todo lo excluido del pacto original no podrá ser administrado públicamente y quedará en manos de los sujetos privados. Este comienzo democrático marca el ulterior desarrollo y gobierno de las organizaciones públicas. Althusius también denomina al derecho simbiótico *communicatio concordiae*[41], ya que el fin de la *polis*, la concordia o la paz, se alcanza a través del disfrute uniforme de los derechos comunes.

La ley de la consociación surgida tras la *communicatio iuris* es doble: «una sirve a la dirección y gobierno de la vida social, y otra prescribe la razón y el modo de comunicar bienes y obras entre los simbióticos»[42].

En primer lugar, la ley constituyente establece todo lo relativo a la administración o gobierno común[43]: en toda sociedad política debe haber administradores o representantes del pueblo con la misión de servir al conjunto de los simbióticos, gobernados o representados. El derecho simbiótico también indica las peculiaridades del gobierno: «hay leyes propias peculiares de cada consociación con las que ella se rige, y éstas son distintas en cada especie de consociación, como la naturaleza de cada una lo exige»[44]. Según el jurista alemán, no puede haber un contrato de sociedad, en virtud del cual se constituye el Estado, sin que sea simultáneamente un contrato de gobierno. O en otras palabras, el *pactum dominationis* es una parte necesaria del contrato social. Ello no impide distinguir entre la esencia del Estado, idéntica en todas partes, pues la soberanía reside siempre en el pueblo y no en los administradores, y el gobierno, el cual puede ser personificado de diversas maneras, por un monarca, un consejo aristocrático o una asamblea democrática, dependiendo del contenido del contrato de dominación.

En segundo lugar, la ley de la *consociatio* prescribe la razón y el modo de comunicar bienes y obras entre los simbióticos[45]. Su contenido varía según la

40 «La comunicación mutua de los ciudadanos de la misma universidad para suficiencia (autarquía) y la simbiosis, es de bienes, obras, derecho y concordia mutua: de ahí existe el politeuma, el derecho simbiótico de la ciudad y se dice derecho de la ciudad» (*P*, VI, 15, p. 62).

41 «El deseo y estudio de la concordia entre los ciudadanos es aquel con que se conserva entre los mismos ciudadanos la amistad, la equidad, la justicia, la paz, la honestidad, y si surgen litigios entre los ciudadanos, lo más pronto posible se eliminan legítimamente» (*P*, VI, 46, pp. 71-72).

42 *P*, I, 10, p. 7.

43 «A esto también pertenece el derecho de voto en los asuntos comunes y en los actos que conciernen a la universidad en su tratamiento y administración; asimismo la forma y modo de gobierno común, con la que, por consentimiento de los ciudadanos, se rige y gobierna por el magistrado por ella constituido, según las leyes por sí aprobadas» (*P*, VI, 44, p. 71).

44 *P*, I, 19, p. 9.

45 «Las leyes con las que se realiza la comunicación de bienes, oficios, obras y acciones, son las que distribuyen y confieren las comodidades y las obras entre los simbióticos según la necesidad y naturaleza de cada consociación» (*P*, I, 20, p. 9).

naturaleza de la sociedad política: «a veces la comunicación es mayor y más amplia, a veces menor y más restringida, según parece exigirlo la naturaleza de cada consociación, tal como ha sido convenido y establecido entre los simbióticos»[46]. El contractualismo althusiano no debe ser confundido, por tanto, con los fundamentos del liberalismo económico, ya que la extensión de los derechos de dominio público depende únicamente del criterio contingente de los asociados.

3.3. El «pactum dominationis» como un contrato de mandato: la «commisio regni»

Althusius, en el capítulo XIX de la *Política*, analiza el *pactum dominationis*, esto es, aquella parte del contrato social o de la *communicatio iuris*, por el que el pueblo (soberano) establece las condiciones y modalidad del gobierno (representante)[47]. Althusius, a diferencia de la tradición monarcómaca y en conformidad con Hobbes, Rousseau o Kant, no introduce un doble contrato: el *pactum dominationis* es simplemente una ley, una cláusula de la *comunicación original*, que puede ser modificada, y no un pacto social que haya de vincular a la comunidad en el futuro. El jesuita Suárez nos proporciona el ejemplo contrario, el de quienes sostienen la existencia de dos contratos: el original o social, caracterizado por instaurar la sociedad política y convertir en gobernante a todo el pueblo o comunidad (democracia); y el contrato (*Lex Regia*) por el cual se traslada el poder o soberanía del pueblo al rey o consejo de aristócratas. Sin embargo, para Althusius, el *pactum dominationis* no es un nuevo contrato que invalide o corrija al primero: no afecta a la soberanía, sino tan sólo al gobierno.

Según el síndico de Emden, el pacto de dominación resulta análogo al contrato de mandato, ya que este último supone un instrumento perfecto no sólo para separar al soberano del representante, sino también para explicar la prioridad del mandante (pueblo) sobre el mandatario (gobierno). Se trata de un contrato entre desiguales[48], y no del contrato entre iguales que caracteriza

46 *P*, I, 21, p. 9.

47 El gobernante supremo es «aquel que, constituido según leyes, para la salud y utilidad de la universal consociación, administra los derechos de ella y manda sean ejecutados» (*P*, XIX, 1, p. 227).

48 «De este contrato de mandato realizado entre el pueblo y el magistrado aparece que el pueblo o el reino es señor pleno de todo imperio y potestad, cuya libérrima disposición, propiedad y usufructo pertenece al cuerpo consociado o pueblo unido (...). Y por lo mismo ni del príncipe en esto es igual la potestad que la del pueblo o reino sino mucho menor e inferior, y depende aquélla de la voluntad y mandato del reino y con la muerte del magistrado mandatario acaba a manera de un contrato de mandato, y vuelve a su señor, a saber, a los estados mandantes y miembros de la universal consociación o pueblo, que nunca muere» (*P*, XIX, 12-13, p. 231).

al pacto constituyente de la sociedad política. Por esta razón, el deber del magistrado (mandatario) precede al del pueblo (mandante)[49].

Althusius destaca las siguientes características de este contrato sinalagmático o mandato: es revocable, la representación constituye una de sus notas esenciales, y el mandatario se responsabiliza de sus actos. Hasta el siglo XIX, hasta las obras de Windscheid y Laband, no se consigue distinguir entre representación y mandato. No obstante, parte de la doctrina actual considera a este último como una especie de representación indirecta[50], pues la clave de cualquier representación, pública o civil, directa o indirecta, reside en la *ajenidad* de los asuntos y del poder administrado por el representante[51]. De ahí el interés de Althusius, quien precisa destacar la superioridad del representado sobre el representante, por estas categorías del derecho privado de obligaciones.

Lo importante de esta figura jurídica es la parte de la *commisio regni*, es decir, las leyes a las cuales está sometida la máxima autoridad del Estado. Por ello, el contrato de mandato, en virtud del cual el mandatario o representante indirecto administra asuntos ajenos o derechos que no son de su propiedad, se convierte en el medio jurídico utilizado por los partidarios de los derechos populares para combatir la teoría del representante soberano: primero expresada a través de la doctrina del derecho divino de los reyes y, después, mediante el contrato social de alienación (Grocio y Hobbes).

Este pacto se compone de dos partes: la primera se refiere al contenido del mandato (la comisión del reino)[52] y al deber del mandatario (la administración de la república); la segunda, a la obligación del pueblo (la obediencia al magistrado supremo). El síndico de Emden define el *pactum dominationis* como el pacto solemne o bajo juramento, mediante el cual pueblo y magistrado supremo estipulan «con ciertas leyes y condiciones sobre el modo y forma de sujeción y poder»[53]. Como no podía ser de otra manera, Althusius trata este tema teniendo en cuenta el sistema político más frecuente de su época, el monárquico, y, en especial, el del Imperio alemán, donde el supremo magistrado (mandatario) es un emperador y los electores son los magnates o

49 «En este contrato recíproco entre el magistrado supremo, mandatario o promitente, y la consociación universal mandante, precede la obligación del magistrado, como en el contrato de mandato suele suceder, con el cual se obliga al cuerpo de la consociación universal para la administración del reino o república, según las leyes prescritas por Dios, por la recta razón y por el cuerpo de la república» (*P*, XIX, 7, p. 229).

50 Cf. PUGLIATTI, *Studi sulla rappresentanza*, Milán, 1965.

51 «Aparece de este contrato que el derecho dado por el pueblo al supremo magistrado es menor que el derecho del pueblo, y es ajeno, no propio de él» (*P*, XIX, 12, p. 231).

52 La *commisio regni* se compone, a su vez, de dos actos: la elección (cf. *P*, XIX, pp. 245-257) y la inauguración o iniciación del supremo magistrado.

53 *P*, XIX, 6, p. 229.

príncipes del *Reich*, quienes, «en nombre del pueblo consociado mandante», eligen y designan al primero. Por eso, los sujetos que suscriben el contrato son, de un lado, el gobernante supremo, y, de otro, los príncipes electores. No obstante, no debemos olvidar que el magistrado supremo también puede ser aristocrático y democrático.

Althusius aconseja limitar expresamente y en el mayor grado posible la potestad del magistrado supremo[54]. Por este motivo resulta conveniente que jure determinadas leyes y condiciones sobre la sujeción, forma y modo del futuro poder. Estas leyes ni pueden ser inicuas o contrarias al Decálogo, ni dañosas para el derecho simbiótico, ni opuestas a la recta razón. La concesión hecha al magistrado hay que restringirla, en suma, «a la salud y utilidad del pueblo que la concede»[55].

Pero este contrato no tiene siempre un carácter expreso o real: más bien posee un valor heurístico para explicar la representación. Cuando nos referimos a la administración o gobierno de una república hemos de suponer, aunque no lo haya habido realmente, la existencia de un contrato tácito entre el gobernante y el gobernado. De este modo, la alienación de la *soberanía* popular supone la constitución de un pacto y de una sociedad *leonina*, lo cual sucede, según Althusius, siempre que un pueblo vencido en guerra es obligado por el vencedor a aceptar una dominación tiránica.

3.4. Los tipos de supremo magistrado o de gobierno

El síndico de Emden, fiel a la tradición aristotélica, distingue tres clases de magistrado supremo: el monárquico y los dos poliárquicos (aristocrático y democrático). El pueblo, en el contrato social, puede optar por cualquiera de estos modelos. Como es natural, a nosotros nos interesa especialmente el régimen democrático. El pueblo es soberano en cualquiera de los tres regímenes, pero en este último el supremo magistrado se confunde con toda la

---

54 «Cuanto menor es esta potestad de los que mandan, más tiempo y con más estabilidad permanece el poder. *Aristóteles, lib.5, polit., c.1.* Pues es seguro aquel poder que modera la fuerza y que manda sobre voluntarios y está circunscrito a leyes para que no se sobrepase, se entregue a excesos en perjuicio de los súbditos y degenere en tiranía» (*P*, XIX, 8, p. 230).

55 «La absoluta potestad y la jurisdicción de delinquir no puede darse al supremo magistrado (...). Luego la concesión generalísima, incluso hecha de palabra, hay que restringirla a la salud y utilidad del pueblo que la concede (...). Así también, en un mandato general o concesión, no se contiene (...) aquello que tiende a la destrucción del concedente, la destrucción de la sociedad humana y la violación de la ley divina, como es la potestad libre y la tiranía (...). Añado que nadie puede renunciar al derecho de defensa contra la fuerza y la injuria (...). Ni tampoco la potestad de corregir al rey que yerra, y que tienen los éforos (...). Por último, ninguna potestad es para el mal o para hacer daño, sino tan sólo para el bien y para ayudar y para utilidad y salud de los súbditos» (*P*, XIX, 35-37, pp. 239).

comunidad o, para ser más exactos, con el pueblo como electorado[56]. En la terminología de Jellinek, diríamos que éste es el órgano primario y supremo del Estado. Lo cual implica la participación de todos los ciudadanos, a través de la *Junta del pueblo*, en la decisión de los asuntos más importantes. Aunque los sabios dan consejo, también los ignorantes y los no expertos juzgan: «popular, por tanto, es —indica Althusius— que todos los ciudadanos del reino se interesen en los comicios superiores y en los consejos y juzguen y disciernan»[57]. Ahora bien, para que funcione una democracia es preciso «que la razón de gobernar sea aristocrática, esto es, que pocos, y de éstos, los mejores administren la república»[58]. Además, los magistrados *intermedios* se deben seleccionar mediante la fórmula popular y aristocrática: algunos por sorteo, a fin de que «se conserve la libertad», y otros por elección, para que manden los mejores y más idóneos. En nuestros días, los miembros de un jurado serían magistrados del primer tipo y los parlamentarios del segundo.

3.5. Los límites del contrato social: Althusius «versus» Grocio

Antes de seguir con el análisis de la política althusiana, conviene hacer referencia a la evolución que, en un sentido absolutista, experimenta la tesis del contrato social[59]. Durante gran parte de los siglos XVI y XVII, este concepto es empleado por los partidarios de los derechos populares contra la teoría del derecho divino de los reyes. Sin embargo, Grocio y Hobbes cambian el sentido tradicional de ese pacto y otorgan la soberanía al magistrado supremo. No obstante, la utilización del contrato social explica la aversión de los partidarios del derecho divino de los reyes por la obra hobbesiana, aun cuando ambas partes pretendían acrecentar el poder decisionista del monarca hasta convertirlo en representante soberano. Los defensores del derecho divino de los monarcas solían oponer a la teoría de la soberanía popular, defendida por los puritanos o presbiterianos y basada en el pacto original, el concepto de un Estado orgánico[60]. Por esta razón comparaban el reino con la familia y la autoridad real con la paterna. Robert Filmer será quien vaya más

---

56 «El Estado o magistrado democrático existe cuando los pueblos asociados en un cuerpo de reino o en nombre de todos los habitantes del reino, algunos de ellos alternativa o sucesivamente, elegidos por todos los habitantes del reino, para cierto período de tiempo, mandan sobre los demás, sobre todos y cada uno, de suerte que según los votos de todo el pueblo (...) asumen y administran los derechos de soberanía y de suma potestad» (*P*, XXXIX, 57, p. 623).

57 *P*, XXXIX, 64, p. 625.

58 *P*, XXXIX, 74, p. 626.

59 Cf. A. Rivera García, *Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos*, en *Res publica* 1 (1998).

60 Cf. J. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, FCE, México, 1982, p. 192.

lejos: no se conformaba con la simple metáfora y llegaba a identificar literalmente el origen de los reinos con el de la familia.

Prosiguiendo la tradición calvinista, Althusius no admite la validez de un contrato mediante el cual se traspasa la propiedad de los derechos del pueblo a un tercero. Grocio, en cambio, considera posible la enajenación completa o total del derecho simbiótico y su cesión al rey. Por tanto, las tesis iusnaturalistas de Grocio y Hobbes permiten justificar el absolutismo del monarca partiendo de un argumento utilizado, en principio, para limitar la *potestas* de los gobernantes[61].

Althusius, como todos los que emplean la tesis del pacto fundacional, parte de la igualdad natural de los hombres. De aquí extrae dos consecuencias. La principal radica en la constitución del derecho simbiótico o soberanía popular. En segundo lugar, se pacta el mecanismo de representación, o sea, se establecen las relaciones de subordinación necesarias para hacer efectiva la soberanía popular. Sin embargo, el síndico de Emden no prima esta subordinación: no sólo la potestad de los magistrados estará limitada por la *salus publica*, sino que la misma igualdad natural permanece en cierta manera tras el *pactum dominationis*. Por eso, el vínculo entre el súbdito y el gobernante se parece más a una relación entre hermanos que a una relación entre el siervo y su señor o entre el esclavo y su dueño[62].

Ni Grocio ni Hobbes admiten esta analogía que, lejos de ser un impotente y apolítico gesto *franciscano*, se convierte en un obstáculo fundamental contra la teología política. Tanto el derecho divino de los reyes, como Grocio y Hobbes, ensalzan a un representante soberano que es tan *legibus solutus* como el voluntarista dios de Calvino[63]. Pero entre el dios mortal hobbesiano y el ciudadano no puede haber ninguna vinculación fraternal: las órdenes del *Leviatán* permanecerán tan incomprensibles e inexorables como el *decretum horribile* de la predestinación. Las leyes pierden así su sentido y el absurdo se apodera cada vez más de la vida pública. Para evitar esto, ni siquiera los más enconados paladines del decisionismo y del derecho como regulación de la fuerza (*Gewalt*) pueden prescindir de los argumentos que justifican el cumplimiento del deber jurídico[64]. Ahora bien,

---

61 Rousseau critica las incoherencias de Grocio y Hobbes, ya que partiendo de los fundamentos republicanos, es decir, del contrato social y de la igualdad natural, fuerzan su significado de una forma intolerable hasta llegar a legitimar a un nuevo *Calígula*. Cf. J. J. ROUSSEAU, *Del contrato social*, cit., I, II, p. 12.

62 «(Los administradores y rectores) están obligados —escribe Althusius— a tener (a los súbditos) no como siervos o propiedad, sino como hermanos suyos» (*P*, XVIII, 15, p. 195).

63 Cf. C. SCHMITT, *El Leviathan*, Ribadeneyra, Madrid, p. 49.

64 Así parece reconocerlo Hobbes cuando escribe en su *Behemoth*: «Si les hommes ne connaissent pas leur devoir, qu'est-ce qui peut les forcer à obéir aux lois? Une armée, direz-vous. Mais qu'est-ce qui forcera l'armée? (Cit. en F. LESSAY, *op. cit.*, p. 189).

si el Leviatán de Hobbes fuera realmente similar al dios calvinista, no se necesitaría alegar estas razones[65].

Hugo Grocio presume *iuris et de iure* la legitimidad de ese representante soberano porque, en su opinión, todos los gobiernos han surgido de un contrato social[66]. El *pacta sunt servanda* adquiere así el carácter de una obligación de derecho natural o de un imperativo categórico. El holandés no acepta entrar a discutir sobre las condiciones objetivas de validez del contrato e impone la fidelidad perpetua o la vinculación indisoluble, sin posibilidad de rescisión, sea cual sea la obligación derivada para los súbditos. En cambio, el pacto althusiano no admite cualquier materia. No porque se adhiera al iusnaturalismo material tomista, sino porque el contrato original, cuyo contenido es derecho simbiótico, para ser vinculante debe cumplir tres requisitos formales o límites racionales: libre consentimiento, reciprocidad e imposibilidad de obligar a terceros.

El derecho obliga a seres naturalmente libres e iguales. Sin embargo, cuando se pacta la total alienación de los derechos individuales, se está renunciando a la libertad y a la igualdad de todos ante la ley. A este respecto, Althusius aprecia, además de los bienes públicos, la existencia de tres derechos privados o subjetivos inalienables: la vida e incolumidad del cuerpo, la fama o estima y los bienes externos[67]. A su juicio, únicamente la culpa del súbdito y la necesidad de la salud pública podrán legitimar la represión, el castigo o la enajenación de sus bienes. Por otro lado, el contenido del contrato social no es perpetuamente vinculante. En la práctica sería absurdo obligar a las generaciones futuras e impedirlas modificar los términos del contrato[68]. Grocio ignora esta exigencia racional y afirma que un pueblo puede estar perpetuamente sometido a un dominio, e incluso establece, basándose en el concepto de la *unidad del pueblo*[69], que el pacto obliga a los no nacidos.

---

65 Carl Schmitt, en oposición a Calvino, quien prohibe extender las categorías teológicas al pensamiento político, defiende la influencia de la teología calvinista sobre la teoría de la soberanía tal como es formulada por Bodin. Cf. C. SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 28-29. A este respecto alude a la obra de G. BEYERHAUS, *Studien zur Staatsanschauung Calvins, mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs* (Berlin, 1910) y a la tesis doctoral de K. BUDDEBERG (1933).

66 Para Grocio hay tantas modalidades de contrato como gobiernos: «*populus eligere potest qualem vult gubernationis formam*» (H. GROCIO, *De iure belli ac pacis*, Libro I, cap. III, &2).

67 Cf. *P*, XXXVII, pp. 562-566.

68 Rousseau consideraba absurdo que el contrato social encadenara la voluntad del pueblo para el porvenir. Cf. J. J. ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, I, VIII, p. 24. Thomas Jefferson también se opone al encadenamiento futuro de la voluntad del pueblo, ya que ésta cambia forzosamente con el suceder de las distintas generaciones. Cf. T. JEFFERSON, *Carta a Samuel Kercheval, 12-7-1810*, en *Autobiografía y otros Escritos*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 724.

69 «*Populi servitus per se perpetua est, quia successio partium non impedit, quo minus unus sit populus*» (H. GROCIO, *De iure belli ac pacis*, II, c. V, 32).

Aunque el *De iure belli ac Pacis*, en la parte dedicada a las obligaciones privadas, declare nulos los contratos cuyo objeto sea ilícito[70], Grocio no actúa en consecuencia cuando analiza el contrato público, y recurre, sorprendentemente, al derecho antiguo con el propósito de sostener la validez de cualquier contrato libremente contraído. Se sirve, en concreto, de la ley hebraica y romana, pues estas leyes permitían que el hombre se diera a sí mismo en esclavitud[71]. En la raíz de este pensamiento encontramos una grave confusión metodológica, una mezcla indebida del dictamen de la razón con el de la historia[72]. Y es que, según el holandés, el contrato social no supone un pacto ideal: ni constituye una abstracta voluntad, ni establece que el derecho deba tener como *telos* la igualdad y la libertad, ni que la sociedad política haya de aproximarse paulatinamente a la comunidad perfecta o *ecclesia* invisible de los reformados. Se trata, por el contrario, de un auténtico acto empírico. Pese a todo, la manipulación absolutista del contrato fundacional está lastrada por su procedencia republicana, o, en otras palabras, por su estrecha vinculación con la defensa del derecho simbiótico. De ahí que Rousseau critique a Grocio y a su traductor Barbeyrac por intentar conciliar intereses contrapuestos[73].

4. Separación entre la soberanía y la representación

Una vez expresada la voluntad soberana del pueblo (Constitución o derecho simbiótico), aún debe hacerse realidad. Para el republicanismo calvinista, esta diferencia antropológica, ya comentada en el primer capítulo, entre el *querer* y el *hacer*, entre la voluntad y la praxis, es la base de la representación o de las relaciones verticales entre gobernantes y gobernados. Por esta causa debemos separar el problema de la soberanía del problema de la representación[74]. Ahora bien, el representante siempre dependerá de la voluntad soberana y será responsable ante el pueblo por la acción realizada. Esta responsabilidad implica asimismo la necesidad de un sistema apto para controlar la legalidad constitucional de los representantes. A esta función la denominaremos censura política.

---

70 Cf. *Ibidem*, II, c. IX, 5, ss.; c. XII, 8 ss.; XVII, 17.

71 Cf. *Ibidem*, I, c. III, 8, 1. Rousseau, en su crítica a Grocio, señalará que *darse* de manera incondicional a un rey equivale a hacerse esclavo de éste. Pero esclavitud y derecho son dos términos contradictorios. Cf. J. J. Rousseau, *Del contrato social*, cit., I, c. IV, pp. 15-20. Sin embargo, la opinión de Rousseau no será aceptada por todos: ni Jellinek ni Kelsen considerarán una contradicción esclavitud y derecho. De otra forma, no podrían sostener que hombre y persona física no siempre coinciden.

72 Cf. *Ibidem*, I, c. 2 p. 12.

73 Cf. *Ibidem*, II, II, pp. 34-35.

74 Cf. J. L. Villacañas, *Res publica. El argumento kantiano sobre la política, c. IV, Teoría de la representación* (en prensa).

4.1. Distinción entre la representación interna (espectador)[75] *y la representación externa (actor)*

El juicio común, como ya hemos señalado, es la facultad democrática por excelencia, pues nos permite entrar en comunidad y suscribir el contrato social. Pero la política exige algo más. No basta con la representación interna, esto es, con el sentido que permite ponernos en el lugar del Otro. La política exige también la representación externa: pasar de la posición de espectador a la de actor.

El pensamiento político de la *convicción común* (Hannah Arendt) es el resultado de una representación interna o moral que se corresponde solamente con la fase de la deliberación de los programas o principios generales. Cuando se trata de la siguiente fase, de la ejecución de lo deliberado, se precisa acudir a una representación externa. El ámbito humano se caracteriza por la contingencia, por la doble diferencia antropológica, de origen calvinista, entre el entendimiento y la voluntad, entre la voluntad y el obrar. El mundo concebido por aquella pensadora, en donde cualquiera puede llegar a ser gobernante, implica afirmar la capacidad universal para la prudencia y la sabiduría política. Mas, como no todos pueden tener esta cualidad, el republicanismo, desde Marsilio de Padua, considera que el sistema electivo resulta el más apropiado para nombrar a los representantes del pueblo[76]. Por el contrario, la propuesta de Arendt debería conducir en buena lógica a una democracia directa, por sorteo o por turnos, dado que la facultad del sentido común se encuentra en todos los hombres.

Tanto las convicciones comunes obtenidas en un debate público[77], como los intereses *críticos* o *generalizables* por el procedimiento discursivo de Habermas, parecen hacer superfluo el concepto político moderno de repre-

---

75 Cf. *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid, 1997, pp. 13-16.

76 Cf. MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, I, XII, 5-7, pp. 55-59.

77 En principio, Hannah Arendt mantiene la escisión entre teoría y praxis, entre el conocimiento y la opinión, de forma que las *convicciones comunes* no pueden ser consideradas el fruto de una argumentación racional verdadera, es decir, no se puede «universalizar los puntos de vista prácticos». Cf. H. ARENDT, *Verdad y Política*, cit., pp. 254-255; *Conférences sur la philosophie politique de Kant*, cit., p. 109. No obstante, la distinción realizada entre *interés* y *opinión común* (*idea pública*), aun careciendo de base cognitiva, se asemeja a la división de Dworkin entre *interés volitivo* e *interés crítico* (cf. R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993) y a la habermasiana entre *interés no generalizable* e *interés generalizable*. En opinión de Arendt, la democracia representativa americana, instaurada tras la Constitución de 1787, discute y depura intereses, mientras que la democracia directa (revolucionaria) discute opiniones y las criba en *ideas públicas*. Cf. H. ARENDT, *Sobre la revolución*, cit., p. 235.

sentación parlamentaria. Sin embargo, para el *republicanismo calvinista*, las leyes del legislativo todavía deben contrastar su pertinencia con la realidad (*Verantwortungsethik*). Razón por la cual tienen la forma de un principio hipotético. Desde este punto de vista sigue existiendo una barrera infranqueable entre la norma moral y la jurídica que, en cambio, Habermas[78] y, en mi opinión, también Arendt, pretenden abolir en algunos de sus escritos. Para el republicanismo calvinista, la responsabilidad no sólo ha de exigirse al ejecutivo, sino también a los *delegados* del pueblo en el Parlamento. La selección democrática de los representantes y la censura política o control constitucional de las normas jurídicas adquieren en este marco una gran transcendencia.

El universo de la escritora de *La condición humana* se correspondería más bien con el ideal de la Iglesia invisible descrita por los reformadores, y no con el mundo contingente de los hombres. Su utópica visión tiende a hacer desaparecer la diferencia entre la noción jurídica de pueblo, que siempre es un fin o una aspiración, y la de ciudadano. O, en términos rousseaunianos, prescinde de la escisión entre la voluntad general y la voluntad de todos. No obstante, la diferencia real entre el ciudadano, cuyos motivos para defender la ley pueden ser privados o *interesados*, y el sujeto ideal o abstracto de pueblo, que siempre quiere el bien de toda la colectividad, exige mantener el concepto político o instrumental de representación[79].

Por todo ello, la democracia radical o directa constituye un mito. Incluso en un régimen político donde todos participaran en el gobierno, cada uno, en

78 Cf. J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 122, cit. en T. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1995³, p. 382.

79 Para Arendt, el *desinterés* es el fundamento de la *vita* pública. Ésta es la razón por la que encuentra la esencia de la política kantiana en la *Kritik der Urtheilskraft*, sobre todo en la parte dedicada al juicio del gusto como una especie de *sensus communis* (cf. H. ARENDT, *La crisis en la cultura: su significado político y social*, en *Entre el pasado y el futuro*, cit., p. 231), pues el problema del gusto o del juicio estético está relacionado con la acción desinteresada o sin utilidad. El *interés empírico en lo bello* constituye un interés por el desinterés o una acción útil en sí misma y no por sus objetivos. Luego resultan muy afines el juicio estético y esa clase de *vita activa* llamada *action*. Ahora bien, a diferencia de la actividad del artista, cuyo *telos* es la producción de una obra (cf. *Ibidem*, pp. 227-228), la mera existencia del juicio estético del espectador o de la acción política es suficiente. De ahí que la esencia de las relaciones sociales y, por ende, de la política, resida en la acción desinteresada. Además, política y cultura (arte) coinciden en que el objeto político (palabras y hechos) y el artístico necesitan del espacio público para ser valorados. Cf. *Ibidem*, p. 230. Por tanto, ese interés por lo que naturalmente carece de interés (placer extraído de la mera existencia de las cosas) sólo puede ser apreciado en sociedad. Cf. *Conférences sur la philosophie politique de Kant*, cit., p. 112. Sin embargo, a mi juicio, el *hombre contingente*, el hombre de la *trostlose Ungefähr*, no se puede separar de su interés privado ni de sus deseos. Ésta es la base de la antropología de la Reforma. Para ella, todos los hombres son culpables o, en un lenguaje laico, imperfectos, porque actúan de acuerdo con deseos particulares o propios. Rousseau la tiene muy en cuenta al escindir *la volonté de tous* de *la volonté générale*.

el ejercicio de su función, debería representar externamente a todos, esto es, debería estar sometido al control de legalidad. No basta con la *representación interna* que caracteriza a la deliberación política o al proceso discursivo de formación de una norma. Necesitamos, además, la *representación externa* del legislador, juez o ejecutivo para comprobar si la acción pública se corresponde con la voluntad general del pueblo. Sólo así podremos hablar de representación responsable en un Estado de derecho.

4.2. La soberanía del pueblo y la representación del magistrado

4.2.1. Concepto político de pueblo

A juicio de Althusius, la soberanía es un derecho o una potestad del pueblo. No supone un poder supremo desvinculado de las leyes civiles, como parece deducirse del voluntarista o decisionista análisis bodiniano, sino el poder (*Macht*) surgido al constituir el derecho simbiótico[80]. Althusius nos ofrece de este modo una noción positiva y jurídica de la potestad soberana generada en la *communicatio iuris*. De ahí que la coerción o coacción física (*Gewalt*), el medio o instrumento para hacer efectiva la administración de los bienes o derechos comunicados, tenga un carácter secundario o derivado.

Para la teoría republicana, *pueblo* es una idea ambivalente, un concepto jurídico y sociológico, de muy difícil definición. Por una parte, no existiría sin el inicial *consensus iuris* o contrato ideal que unifica a los individuos, o a grupos de ellos, en una comunidad. No admite, por tanto, la diferencia. Al contrario, es la sede de una voluntad general que solamente puede expresarse a través del derecho simbiótico. Esta *volonté générale* constituye un concepto jurídico integrador, y no una persona *ficta* o moral que pueda entablar relaciones jurídicas con otras personas, de forma que entre ellas surjan derechos, obligaciones y deberes. La soberanía nunca podrá personificarse porque la persona concreta, natural o jurídica, no existe sin un particular con el cual comunicarse. Precisamente, el paso de la esfera política a la jurídica coincide con el tránsito de la plural voluntad de todos, marcada por las diferencias, aun siendo mínimas, a la unitaria voluntad general.

La voluntad general se impone *como si* fuera universal. Sin embargo, tan sólo es una voluntad general (*secundum principia generalia, non universalia*), esto es, elevada a generalidad por inducción (principio mayoritario) y, en consecuencia, no es necesaria y puede modificarse. La escisión reformada

80 «Y este derecho supremo de jurisdicción universal es forma y esencia sustancial de la soberanía (*majestas*) o de aquel mayor estado que dijimos; eliminado o quitado éste, la majestad aquella se derrumba (...). El pueblo o los miembros consociados del reino tienen potestad para establecer este derecho del reino y obligarse a él» (*P*, IX, 1, p. 121).

entre la Iglesia invisible y la visible nos permite comprender la enorme distancia existente entre la voluntad universal, necesaria o *a priori* de una comunidad perfecta y la voluntad general de las comunidades temporales (Iglesia y Estado). El concepto jurídico uniforme de pueblo y de voluntad general, como expresión de la unanimidad en una comunidad acotada territorialmente, es el *telos* del gobierno o administración pública y no un sujeto de la lid política. La aspiración de toda actividad política consiste en lograr la mayor homogeneidad posible dentro de un grupo limitado de hombres o, dicho de otro modo, en alcanzar mayores cotas de justicia distributiva. De ahí que el *pueblo* deba ser constantemente construido[81].

Este *concepto jurídico*, al mismo tiempo *origen ideal* y *telos* del derecho, sólo se puede reconocer en el cumplimiento de la ley por un conjunto de individuos. El pueblo soberano no se constituye hasta que los particulares hayan decidido establecer una *communicatio iuris*. Cada uno en relación con el otro se ha convertido simultáneamente en acreedor y deudor, hablante y oyente, señor y súbdito. Ha salido de sí mismo para abrirse al Otro. El *pueblo*, como concepto jurídico, se hará realidad en aquella comunidad política donde el derecho, salvo escasas excepciones, sea obedecido u observado. Sólo el ordenamiento jurídico y el barómetro de su cumplimiento nos podrá informar acerca de la articulación e integración del Estado[82]. Una guerra civil pondrá entonces de manifiesto la falta de derecho simbiótico y la inexistencia de un pueblo.

Por esta razón no debemos mitificar el concepto de pueblo y concebirlo como una persona dotada de una voluntad que necesita un órgano o un instrumento (un cuerpo) para ejecutar sus decisiones. El pueblo de un Estado, como el de la Iglesia, es muy reacio a su personificación. En cuanto le atribuimos una voluntad *a priori*, anterior a la ley, y le consideramos un sujeto real, o una persona inevitablemente diferente a otras, corremos el peligro de olvidar su tendencia universal o *cosmopolita* y de acabar en la *sectaria* lucha entre los pueblos o naciones.

La distinción *jurídica* entre un pueblo y otro se basa únicamente en la dispar extensión de su *derecho simbiótico*. Disparidad que puede deberse, sin duda, al *natural de los pueblos* y a otros motivos *realistas*. Mas, como las

81 Para Althusius, la administración del derecho simbiótico (la representación) «es el vínculo por el cual la república tiene cohesión y el espíritu vital por el que se dirigen, ordenan y refieren a la salud de todos las funciones varias de la humana consociación» (*P*, XVIII, 2, p. 193). No obstante, en este apartado veremos que ello no significa que la representación sea, como pretenden Carl Schmitt o Eric Vögelin, una realidad anterior al pueblo o al derecho simbiótico.

82 Por eso «del silencio universal —escribe Rousseau— debe presumirse el consentimiento del pueblo» (J. J. ROUSSEAU, *Del Contrato social*, cit., II, c. I, p. 33). Aunque esta máxima ya no nos sirve en un Estado totalitario donde el pueblo ha sido reducido a la condición de *masa*.

leyes se pueden extender a todos, no resulta imposible concebir una *communitas universalis* o *civitas maxima*. Por ello debemos reiterar que la noción jurídica de pueblo se refiere a una unidad integradora y ajena a la idea de diferencia. La comunidad estatal, como la misma Iglesia, sólo sabe de homogeneidad: no necesita para existir de un afuera, de un enemigo o de alguien diferente. El enemigo injusto, el que viola los pactos públicos o internacionales, nunca será un pueblo. A este respecto, Kant acierta cuando, al hablar de enemigos injustos o de quienes violan pactos públicos, prohibe repartirse el país entre los justos vencedores[83]. La comunidad del Estado derrotado únicamente debe ser obligada a aceptar una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra. El filósofo de Königsberg pone así de relieve que el pueblo no sólo resulta exculpado de los crímenes de sus representantes, sino que, además, no constituye una persona jurídica a la cual se le pueda aplicar el derecho penal de las personas físicas[84]. En realidad, sólo los administradores del derecho simbiótico podrán incumplir la palabra dada: en primer lugar, porque el conjunto de ciudadanos no constituye una persona jurídica que, a la manera de un *gran hombre* o *Leviatán*, pueda entablar relaciones con otros seres de la misma estirpe; y, en segundo lugar, porque el representante, en especial el magistrado supremo, ya sea un individuo o una asamblea de ellos, no es soberano. En consecuencia, no se puede entender *jurídicamente*, en contra de la opinión de Carl Schmitt, el enfrentamiento entre pueblos soberanos.

Por otra parte, su concepto *sociológico* hace alusión a una base física, real y corporal: su composición por una serie de individuos diferentes, de personas, que han decidido comunicarse y seguir unas mismas normas o pautas de conducta. Dada la dificultad de encontrar una noción de pueblo pre-legal o anterior a la constitución del Estado, de la legislación positiva y de los representantes, los publicistas han acudido con frecuencia a metáforas. La *metáfora del suelo* nos permite explicar ese carácter sociológico y pre-jurídico. En este sentido, la utiliza Rousseau: «igual que el arquitecto observa y sondea el suelo antes de levantar un gran edificio para ver si puede aguantar su peso, el sabio legislador no empieza por redactar leyes buenas en sí mismas, sino que antes examina si el pueblo al que las destina es apto para soportarlas»[85]. El

83 Cf. *MS*, p. 190.

84 Esto permite entender el error aliado cometido en el Tratado de Versalles (1919). Cf. J. L. VILLACAÑAS, *La Nación y la Guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Estudios de Filosofía política de la revista *Res publica*, 1999.

85 J.J. ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, pp. 49-50. Este significado de la metáfora del suelo es recogido por H. BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península, Barcelona, 1992, p. 86.

pueblo aparece así como el fundamento y el suelo de la legislación[86]. Estas metáforas aluden en realidad al problema del *natural* y de las *costumbres populares* desarrollado profusamente por la teoría política (Bodino, Althusius[87], Montesquieu, etc.). La metáfora del suelo se refiere también al hecho de que el pueblo constituye un concepto horizontal. En su interior sólo existen relaciones de coordinación entre iguales y no de subordinación entre desiguales. Ninguno de sus atributos, y, en primer lugar, la soberanía, implica un concepto vertical de poder. El gobierno requiere, por el contrario, unas relaciones de subordinación (verticales) entre súbdito y gobernante que no tienen un carácter originario y fundamental, sino derivado de la soberanía horizontal.

Pues bien, el concepto *político* de pueblo habría de incorporar esta doble dimensión, jurídica y sociológica, y abandonar tanto su noción mítica, unida al concepto romántico de *Volksgeist*, como la formalista que convierte la población en un *elemento* más del Estado.

4.2.2. «Maiestas suprema» y «maiestas especial»

El pueblo como concepto jurídico *constituido* es generalmente pasivo. Se trata de un espectador ideal que se limita a gozar de los derechos de la *consociatio* y dar su opinión, en las consultas electorales, acerca de la administración de los bienes, servicios y derechos que él usa y disfruta. El mismo voto ni siquiera es un deber jurídico, sino un derecho subjetivo constituido en la *communicatio concordiae*[88]. Aunque pueda equivocarse en la elección de sus magistrados, el ente popular siempre es inocente. La razón de su inocencia o irresponsabilidad estriba en que los ciudadanos (la *voluntad de todos*) y sus representantes son los actores políticos y no la voluntad general. Sólo desde este enfoque adquiere sentido el tópico de que el pueblo siempre tiene

---

86 También la *metáfora del fundamento*, junto a la del suelo, nos permite entender mejor este complejo concepto de pueblo. No obstante, en un principio fue difícil, como señala Hans Blumenberg, vincular ambas metáforas (Cf. *Ibidem*, p. 82): una aludía a la perspectiva cultivadora, pues el suelo, para que en él arraigue la vida, exige perforabilidad y penetrabilidad; la otra, a la perspectiva constructiva, dado que las edificaciones humanas necesitan como fundamento un terreno sólido e inamovible como la roca. Pero, la nostalgia humana —anota Blumenberg— apunta siempre a la superación de este dualismo y a la armonización de lo incompatible. De esta manera, la confianza en la estabilidad del suelo acabó uniéndose al arraigo en el suelo. Una vez asociadas la perspectiva cultivadora y la constructiva, la metáfora del suelo, referida al pueblo, nos hace comprender que si las instituciones políticas desean tener la suficiente fortaleza y arraigo deberán tener en cuenta esa realidad física, viva y sometida a cíclicas transformaciones, que constituye el pueblo.

87 Cf. *P*, XXIII («*Naturaleza e inclinación del pueblo*»).

88 Cf. *P*, VI, 44, p. 71.

razón, expuesto magníficamente por Rousseau en uno de los capítulos del *Contrat Social*[89].

El soberano popular no es responsable, ni rinde cuentas ante ninguna autoridad o institución, porque nunca adopta el papel de un poder constituido para la concreta administración o representación de su derecho simbiótico. La responsabilidad sólo se exige a un administrador que, en contra de la opinión de Hobbes, no debería ser un representante soberano capaz de tomar decisiones soberanas o *absolutas*, Pues, ¿ante quién respondería esa *persona suprema* que representa a todos? La administración política althusiana asume, sin embargo, la responsabilidad de que el pueblo llegue a disfrutar de su soberanía.

En la lid política democrática, especialmente en los procesos electorales, mas no solamente, se expresa cada uno de los ciudadanos con su parecer propio y en idéntica posición jurídica. La *voluntad de todos* rousseauniana se identifica con esta voluntad del ciudadano particular. Aquí no tiene por qué haber una limitación de la voluntad. Por eso no deberían ponerse obstáculos para expresar los deseos, incluso los más inalcanzables. El espacio público en el que se discuten los programas políticos es el ámbito de la diferencia, de la libertad o controversia, donde la voluntad aparece más real, más unida a la persona física o individual. A este propósito, recordemos que para la doctrina de la Reforma la diferencia entre las personas se transforma en diferencia de voluntades. En cambio, la abstracta *voluntad general* implica un paso ulterior que coincide no con cada uno de los ciudadanos, sino con todos a la vez, en tanto deciden acatar las leyes *como si* fueran uno solo.

La voluntad popular o soberana también aparece dotada de *poder constituyente*. Mientras el concepto jurídico de pueblo se identifique con el lugar del *consensus* o de la integración, la comunidad ha de tener la potestad para decidir qué se debe comunicar. Ella debe decidir cómo organizarse jurídicamente: la legislación debe ser entonces autolegislación. Todo esto implica, por lo demás, un salto desde la visión estática del pueblo, entendido como fundamento natural o físico, a su visión dinámica como señor del poder constituyente. Un cambio sustancial en las condiciones de la *communicatio concordiae* hará presente de nuevo al soberano. Entretanto, actúan los magistrados o poderes constituidos.

El fin del derecho simbiótico, la *suficiencia de vida*[90], se cumplirá únicamente si se transfiere una *potestas* o *maiestas especial* a un representante y se instauran las relaciones de subordinación entre súbdito y magistrado. El soberano popular no puede intervenir personalmente en la escena administrativa,

89 Cf. J.J. ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, II, c. III, p. 36.

90 Cf. *P*, IX, 15, p. 120.

dado que siempre necesita de los magistrados para la gestión de su derecho. Según el texto althusiano, esta circunstancia se debe a que los hombres, jurídicamente iguales pero antropológicamente diferentes, integran la base real, el fundamento o suelo sobre el cual se construye el concepto jurídico de pueblo. En su seno, no existen las relaciones de subordinación imprescindibles para hacer efectivas las normas: todos son iguales y, sin embargo, la prudencia, la capacidad para gobernar, no es una virtud de cada uno de los ciudadanos[91]. Ciertamente, la relación contractual o de igualdad podrá crear derecho, mas no sirve para hacer cumplir la ley o el programa constitucional. No basta con la promesa o la intención. Para pasar del querer al obrar, de la palabra dada, del *logos* o del deseo a la acción, a la *praxis* o al hecho, necesitamos otorgar *auctoritas, potestas et imperium* al magistrado monárquico, aristocrático o, en el mejor de los casos, democrático.

La distinción entre poder constituyente y poder constituido, y entre *maiestas suprema* y *maiestas especial* o inferior[92], sirve a Althusius para discriminar entre la soberanía popular y la representación de los gobernantes. Esto explica la doble posición del pueblo, como señor y súbdito, según lo miremos en relación con el poder originario o con el derivado[93]: aparecerá como señor de los gobernantes, es decir, como soberano, en el momento de la constitución del Estado o de la creación del derecho simbiótico; en cambio, la relación se invierte respecto a la administración confiada a los representantes y

---

91 En numerosos fragmentos, Althusius explica por qué es conveniente la representación: «porque difícilmente podía el pueblo reunirse con tanta turba de hombres, la necesidad misma trasladó el cuidado de la república al senado» (*P*, V, 54, p. 51); «la unión también engendra discordias, lo mismo que con ella se destruyen grandes bienes. Nadie puede obedecer a muchos señores que disienten entre sí y tienen distintos pareceres, ni todos y cada uno son aptos para mandar. Así pues nos vemos inducidos por necesidad y utilidad (...) a recurrir confiando este cuidado a algunos buenos rectores, pues sería pernicioso y peligroso concederlo indistintamente a cada uno en particular o a todos» (*P*, XVIII, 16 pp. 195-196); «estos ministros públicos del reino se han establecido para proteger a aquellos que por edad, vejez, por sexo o por debilidad, por discordia o multitud, por impotencia u otra causa, no pueden defenderse contra los más fuertes, según lo exigen las necesidades humanas» (*P*, XVIII, 17, p. 196).

92 «[La soberanía] se dice universal, preeminente, primera y *suprema*, no porque esté desligada de la ley, o potestad absoluta, sino respecto de la potestad subordinada, particular, *especial*, que depende, brota y fluye de aquella, vuelve a su tiempo á la misma, y está ligada a ciertos lugares. Esta es la que ha sido dada a los administradores universales o a los particulares gobernadores de las provincias, a los vicarios y administradores delegados, a los procuradores y ministros de los mismos (...); todos ellos tienen sólo el uso y ejercicio de la potestad por beneficio ajeno, no la propiedad de la misma» (*P*, IX, 27, p. 125).

93 «Pues el pueblo, en primer lugar, se unió en cierto cuerpo con unas leyes determinadas, creó el derecho necesario y útil para esta consociación y su administración, la que el mismo pueblo no puede desempeñar, después la confió a ministros y rectores por él elegidos, les transfirió para realizar su cargo la necesaria autoridad y potestad, los ciñó para ello con la espada y se confió a ellos para ser regido y cuidado» (*P*, XVIII, 10, pp. 194-195).

aceptada por el pueblo en la misma Constitución o pacto originario. En este último caso, los habitantes de la consociación se desdoblan, y de señores pasan a ser súbditos o fámulos de los administradores[94].

En la sociedad civil sólo se entablan relaciones de igualdad y coordinación, pues, según el derecho natural, cualquier individuo es igual a otro. De ahí que el momento constituyente se caracterice por adoptar los rasgos de una *communicatio concordiae* o contrato social entre individuos que ocupan posiciones recíprocas. En ese momento concurren infinidad de personas físicas y, como no podía ser de otro modo, infinidad de pareceres. Pero la política no puede existir sin ese momento ideal en el que, aun participando todos en la deliberación, todos llegan a un acuerdo final, a un *consensus iuris* o generalización de las distintas posiciones, cerrándose de este modo la brecha natural entre el deliberar (el entendimiento) y el querer (la voluntad). La ley siempre estará marcada por ese acuerdo o contrato inicial y deberá tener como *telos* la honestidad pública, uso común o, como expresan Locke, Spinoza y los partidarios de los derechos populares, la utilidad general[95]. Por esta razón, Althusius sostiene que sólo los individuos, los *singuli*, originariamente iguales y no sujetos a la jurisdicción de nadie, y cuyo conjunto forma el pueblo u *omnes*, podrán elegir a sus administradores e imponer las relaciones verticales de dominio y subordinación[96]. En consecuencia, la soberanía popular de Althusius se identifica con el poder constituyente, mientras que la administración desempeñada por los representantes del soberano se confunde con el poder constituido activo, es decir, con la *potestas* y *auctoritas* derivada del mandato popular.

Aunque la soberanía o *maiestas suprema* siempre es una, los administradores de esta potestad pueden ser varios, de forma «que cada uno sea asociado a una parte de la inquietud y no a la plenitud de la potestad»[97]. Asimismo, Althusius mantiene, adelantándose a Rousseau[98], que los derechos

---

94 «*Por razón de la constitución y del derecho supremo de propiedad*, todos los súbditos y miembros del reino son señores de estos rectores y ministros, y los procuradores y tutores y rectores son fámulos y ministros de éstos. Fuera de esta constitución y *por razón de la administración confiada*, y por el pueblo aceptada, los mismos habitantes del reino en particular, por sí mismos son súbditos y fámulos de sus administradores y rectores y les sirven para realizar el cargo que se les confió, dando su obediencia y sus propias facultades» (*P*, XVIII, 14-15, p. 195).

95 Cf. B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, c. XVI, pp. 334, 340.

96 «El rector y administrador de esta sociedad civil y república no puede ser establecido por otro que no sea la misma república, justamente y sin tiranía. Pues por derecho natural todos son iguales y no están sujetos a la jurisdicción de nadie, a no ser por un consentimiento o hecho voluntario, con el que se someten al poder ajeno, y transfieren a otro sus derechos, que otro, sin título justo, aceptado por el dueño de los mismos, no puede reivindicar para sí» (*P*, XVIII, 18, p. 196).

97 *P*, IX, 19, p. 122.

98 Cf. J. J. ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, II, c. I y II, pp. 32-35.

de soberanía son indivisibles e *incomunicables* (inalienables)[99], lo cual no impide que «puedan darse en comisión (*commisio regni*), de suerte que uno haga las veces de supremo magistrado en su administración»[100]. Por último, el jurista de Emden defiende, como buen hijo de la Reforma calvinista, la existencia de un doble derecho de majestad: el secular o sobre los asuntos relativos al cuerpo político y el eclesiástico o sobre la salud del alma[101].

4.3. Diferencias entre la soberanía de Althusius y la de Bodino[102]

4.3.1. La prioridad del derecho simbiótico (ley civil) sobre el magistrado supremo

Según Althusius, la soberanía está relacionada con el *ius*, o derecho natural y divino, y la ley civil. La conexión entre ley civil positiva y ley natural resulta indiscutible. La primera no puede renunciar a la tarea infinita de hacer efectiva la idea del *ius*. Idea que en Calvino y Althusius se identifica con las dos Tablas o ley moral. Por otra parte, el jurista de la ciudad de Emden distingue dos tipos de leyes civiles, una de las cuales sólo incorrectamente recibe este nombre: se trata de la norma humana que viola los términos de la *communicatio* o *pacto constituyente*, y cuya autoridad, su *vis* coactiva, no procede de la *volonté générale*, sino del temor a la coerción o violencia estatal. De ahí que sea el medio o instrumento utilizado para hacer eficaz el mandato, la coerción, y no la voluntad popular, quien se erija en *ratio* de la ley.

---

99 «De donde los derechos de soberanía (majestad) y del reino son indivisibles e incomunicables, conexos los juzgaron los jurisconsultos, de suerte que quien tiene uno, tiene los restantes» (*P*, IX, 19, p. 122).

100 *Ibidem*. Cuando Rousseau escribe que «la soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada» (J.J. ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, III, c. XV, p. 98), se refiere a una representación que implica la enajenación de los derechos populares en favor del representante y, por consiguiente, la institución de un superior del pueblo. Rousseau identifica así el concepto de *representación* con la representación soberana teorizada por Hobbes. Mas, en mi opinión, también se puede decir que la soberanía, en tanto es una voluntad general o abstracta del pueblo, no puede ser personificada, esto es, no se puede encontrar en ninguna persona concreta, en ningún representante o persona jurídica: nadie puede querer en lugar del pueblo. Se debe distinguir de este modo entre la representación soberana o existencial, la hobbesiana, y la representación constitucional althusiana que, en el fondo, coincide con la ejercida por los delegados rousseaunianos.

101 «La comunión simbiótica universal del reino es eclesiástica o secular. A la primera corresponde la religión, la piedad o toda la tabla primera, que contempla la salud del alma y vida eterna. A la segunda corresponde la justicia, dando a cada uno lo suyo, que es la segunda tabla del decálogo, que mira al uso del cuerpo y la vida de éste. En aquella hay que referir todo inmediatamente a la gloria de Dios, en ésta, inmediatamente a la utilidad y salud del pueblo consociado en un solo cuerpo» (*P*, IX, 31, p. 126).

102 Cf. H. U. SCUPIN, *La notion de souveraineté dans les œuvres de Jean Bodin et de Johannes Althusius*, Ann. de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques, Lille, 1963.

Bodino y Althusius reconocen la superioridad de la ley divina y natural sobre la potestad humana: el rey está obligado en conciencia a cumplir los deberes naturales. Sin embargo, discrepan en la jerarquía existente entre la ley civil y el representante supremo. La discusión se plantea en torno a la cuestión de si el rey debe acatar el ordenamiento jurídico. A juicio de Bodino, el poder del príncipe no se halla circunscrito o sujeto por la ley civil, pues ésta «no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder»[103]. Invierte así el lema monarcómaco *lex facit regem* por el de *rex facit legem*. Althusius está en desacuerdo: el magistrado supremo no puede actuar *contra legem*. Ello se debe, en gran parte, a la estrecha conexión existente entre la ley civil y la ley natural o divina, entre el derecho simbiótico y el Decálogo[104]. En realidad, es la ley «la que preside a todos y cada uno, es superior y está sobre todos»[105]. El rey, cuando gobierna según la ley, «preside y es superior a la república», pero, cuando lo hace contra ella, deja de ser superior y se convierte en un tirano y en una persona privada en nada distinta al resto de los súbditos[106].

Althusius admite un solo tipo de Estado, dado que la soberanía reside siempre en el pueblo, y las tres clásicas especies de gobierno legítimo: monarquía, aristocracia y democracia. Bodino observa, además, tres clases de Estados y, en consecuencia, nueve formas de gobierno. Esto significa que, a su entender, la *souveraineté* puede ser detentada por un hombre, el rey, una minoría o la mayoría del pueblo. La raíz de la polémica entre el francés y el alemán debemos buscarla en las diversas concepciones de la soberanía defendidas: el supremo magistrado o rey de Bodino puede ser soberano; el de Althusius sólo representa al pueblo. El problema político de fondo reside en la confusión (Bodino) o separación (Althusius) entre el soberano y el representante. Para el síndico de Emden, la *maiestas* no constituye una facultad de un individuo (el rey) o de una persona *ficta* o moral (la Corona o el Estado), sino el producto final (el derecho simbiótico) de la comunicación desarrollada en la vida ordinaria de una comunidad jurídica. La ausencia de personificación

103 J. Bodin, *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1992², I, c. VIII, p. 63.

104 «Pues hacer libre de la ley civil la potestad es también en algún sentido despojarla de los vínculos de la ley natural y divina. Pues no existe ni puede existir ley civil que no tenga algo de mezcla de la equidad inmutable natural y divina. Pues si ésta se aparta de la sentencia del derecho natural y divino, no se puede decir ley, sino indigna de este nombre, que a nadie puede obligar contra la equidad natural» (*P*, IX, 21, p. 123).

105 *P*, XVIII, 94, p. 217.

106 Los magistrados se convierten en tiranos cuando incumplen las dos Tablas, esto es, la ley natural o divina, y cuando no respetan el derecho simbiótico: «(...) primero, cuando mandan hacer u omitir lo que está prohibido por Dios y lo que se manda en la primera tabla del Decálogo (mandatos impíos); segundo, cuando prohiben o mandan algo que no puede hacerse u omitirse sin que se viole la santa caridad (mandatos inicuos) (...). Por último (...), cuando en la administración que se les confió buscan la utilidad propia y privada, no la común de la consociación universal» (*P*, XVIII, 42, p. 202).

en Althusius significa que la soberanía se encuentra en todos los miembros de la consociación a la vez y en ninguno en particular. La superioridad, en nuestra opinión, de la teoría de Althusius sobre la de Bodino radica en que el primero permite alejarnos de la teología política o concentración del sumo poder en una persona, resolviendo así los problemas de absolutismo y arbitrariedad que esto lleva consigo. Bodino, por el contrario, al personificar la *souveraineté*[107], ha puesto en primer término el problema decisionista.

4.3.2. La naturaleza superior y anterior del pueblo: contra las tesis realistas de la representación

Bodino y Althusius, aunque se sirven de la analogía familiar para explicar la potestad soberana, llegan a conclusiones opuestas. Según el jurista francés, la soberanía del rey se asemeja al poder patriarcal, ya que es tan absoluta en el ámbito del Estado como la autoridad del padre en la familia. De la misma opinión es William Barclay. El rey althusiano, en cambio, es el *hijo* de un pueblo que se convierte, como diría el aristotélico Marsilio de Padua, en verdadera causa eficiente del monarca[108].

La metáfora utilizada por Althusius se revela muy pertinente para describir la compleja relación entre el pueblo y los administradores de sus derechos. A pesar de ser conceptos correlativos, pues el padre (pueblo) no existe hasta que ha nacido el hijo (magistrado), el primero es la causa del segundo. El *pueblo* alude a un substrato político real anterior, el conjunto de hombres, que nace, no obstante, como concepto *jurídico* al darse él mismo una administración. Por ello, ni el representante es superior al pueblo[109], ni es factible la alienación del derecho simbiótico en beneficio del monarca[110].

107 El concepto bodiniano de soberanía no es tan coherente como el de Hobbes, ya que el francés distingue una doble soberanía. El mismo Althusius se lo recrimina: «Si, pues, también según Bodino, hay una doble soberanía (majestad) del reino y del rey, pregunto, ¿cuál de éstas es mayor y superior?» (*P*, IX, 22-24, pp. 124-125).

108 Cf. MARSILIO DE PADUA, *op. cit.*, I, XV, pp. 75-79.

109 «El pueblo y el rey existieron al mismo tiempo, dice (Barclay). Luego el pueblo no es anterior al rey. Pues el magistrado y el súbdito, al ser correlativos, es menester que existan al mismo tiempo, de suerte que no pueda ser anterior al otro en virtud de su relación, como el padre y el hijo existieron al mismo tiempo, pero el rey es constituido por el pueblo, el hijo es engendrado por el padre, y no lo contrario. La causa del rey es el pueblo, la causa del hijo es el padre. El rey y el hijo son efectos de éstos. Pero la causa por su naturaleza es anterior a su efecto. En cuanto al cargo, el rey es más digno y poderoso, no en cuanto persona privada como hombre. Así pues, no puede negarse que el pueblo existió antes del rey y que el padre antes del hijo. Pero el pueblo que no reconoce rey o superior alguno no pudo decirse súbdito de rey, aunque, sin embargo, asumió después esta cualidad al mismo tiempo que constituye al rey su magistrado» (*P*, XXXVIII, 114, p. 604).

110 «Ni es verosímil que todos los ciudadanos o pueblos hayan querido despojarse totalmente de su autoridad y transferirla a otro sin excepción, sin consejo ni razón, pues no era nece-

Para Rousseau, la tesis de la igualdad natural de todos los hombres impide predicar la superioridad de un hombre sobre el resto. De ahí que, si no queremos pensar como un *Calígula*, la soberanía deba recaer en el pueblo y no en sus gobernantes[111]. Esta idea estaba profundamente arraigada, a principios del siglo XVII, en la teoría política contraria al derecho divino de los reyes. Sin embargo, desde Bodino, Grocio y Hobbes, se pervierten los presupuestos del republicanismo clásico y comienza a desarrollarse una pretendida teoría *realista*, cuyo cénit se alcanza en nuestro siglo con las obras de Carl Schmitt y Eric Vögelin. La recepción de la *souveraineté* de Bodino, en lugar de la *maiestas* althusiana, explica por qué, a juicio de estos autores, el soberano es un representante capacitado para actuar *contra legem*.

En esta línea, Vögelin distingue entre el *agente*, caracterizado por realizar su función de acuerdo con las instrucciones del mandante, y el *representante* con «poder para actuar por una sociedad en virtud de la situación que ocupa en la estructura de la comunidad, sin haber recibido instrucciones específicas para un asunto concreto, y mediante actos que no podrán ser eficazmente impugnados por los miembros de la sociedad»[112]. Todo ello implica *de facto* que el representante no sea responsable, como el agente, de sus decisiones. La clave de esta representación política *existencial* se halla en la subordinación de los gobernados o representados al gobernante o representante.

Pero «bajo la presión del simbolismo democrático» se tiende a abolir —señala Vögelin— la diferencia entre los dos tipos de relaciones citadas. La confusión se impone cuando el gobierno acaba representando el complejo símbolo de *pueblo*. Entonces, dado que este concepto absorbe los dos significados medievales de *reino* y *súbditos*, el gobierno asume el doble papel de agente de todo el pueblo y de representante existencial de cada uno de sus miembros. Pertenece esta representación constitucional a una época en la cual «la representación se amplía hasta llegar a un límite en el que la pertenencia a la sociedad se ha llegado a articular políticamente hasta el *último individuo* y, por consiguiente, la sociedad llega a representarse a sí misma»[113]. Mas, como esta forma de representación sólo es significativa si *previamente* se han instaurado las relaciones de subordinación, Vögelin aconseja limitar la utilización de este término a su sentido existencial[114].

---

sario haber hecho que el príncipe sujeto a corrupción y maldad tuviera mayor potestad que todos, que el feto fuera más importante que el padre, que el arroyuelo más que su origen» (*P*, XVIII, 9, p. 194).

111 Cf. J.J. ROUSSEAU, *op. ult. cit.*, I, c. II, p. 12.

112 E. VÖGELIN, *op. cit.*, p. 63.

113 *Ibidem*, p. 67.

114 Cf. *Ibidem*, p. 81.

El autor de *Nueva ciencia de la política* presta especial interés a la doctrina de John Fortescue sobre el *corpus mysticum* y la *intencio populi*, por cuanto supone una de las primeras reflexiones en torno a la prioridad de la representación existencial sobre la constitucional[115]. El pueblo se forma, en opinión de Fortescue, en el momento que existe una estructura representativa capaz de hacer efectiva aquella *intencio*, es decir, capaz de crear una comunidad política unificada. Pero es fundamentalmente Thomas Hobbes el pensador que, al entender de Vögelin, descubrió el problema de la *existencia*[116], y trató de resolverlo por medio de su teoría de la representación. Desde este punto de vista, el símbolo contractual, profusamente utilizado por los seguidores de la Reforma calvinista, no constituye la esencia de la sociedad política hobbesiana: el acto por el cual se crea la persona comunitaria o *Leviatán* es algo «*más que un consentimiento o una concordia* como parece sugerir la terminología contractual»[117]. La clave de la articulación social de un Estado o reino radica «en la transformación psicológica de las personas que se juntan para crear la sociedad»; o en otros términos, en la disposición a someterse y quedar subordinadas al gobierno. Sólo así los individuos pueden fundirse en la persona única representada por el Leviatán.

Esta *representación existencial* de Vögelin no es más que una representación soberana. Su perspectiva es profundamente decisionista: la regularidad del ordenamiento jurídico siempre depende de que el representante o gobierno cree una situación de normalidad o de homogeneidad social previa. Ello implica dejar en sus manos todo el poder del Estado y la imposibilidad de que sus actos sean sometidos a algún control o censura.

---

115 Cf. *Ibidem*, pp. 68-74. De esta interpretación, tan distinta a la de Kantorowicz, se deduce que el rey inglés sigue siendo soberano y que la tesis del contrato social es incorrecta. Por esta razón no debe sorprendernos que asocie la teoría de Fortescue a la de Hobbes. Cf. *Ibidem*, p. 282. Vögelin subraya también la afinidad del *corpus mysticum* y de la *intencio populi* con la *institution* y la *idée directrice* de Maurice Hauriou. En opinión del autor de la *Nueva ciencia de la política*, Hauriou considera legítimo a un gobierno cuando funciona de hecho como representante de la persona institucional estatal (representación existencial), cuya *idée directrice* consiste en realizar, engrandecer o aumentar el poder de este cuerpo político unificado y homogéneo. Cf. M. HAURIOU, *La teoría de la institución y de la fundación (Ensayo de vitalismo social)*, Surco, Buenos Aires, 1947. También el realismo o vitalismo de Hauriou ha influido sobre Carl Schmitt y su *konkretes Ordnungsdenken*. Cf. C. SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, cit., pp. 25-26.

116 «Insistió en que cualquier orden era bueno si aseguraba la existencia de la sociedad» (E. VÖGELIN, *op. cit.*, p. 277).

117 *Ibidem*, p. 284.

4.3.3. Dictadura y soberanía

Bodino no sólo tiene el mérito de haber «fundamentado el concepto de soberanía del derecho político moderno», sino también —escribe Carl Schmitt— «ha revelado la conexión del problema de la soberanía con el de la dictadura»[118]. No obstante, siguen siendo para el francés dos conceptos radicalmente diferentes: el poder del soberano es ilimitado y permanente; el poder del dictador o comisario está acotado material y temporalmente por el primero[119]. Grocio sí los hace prácticamente equivalentes, pero «presupone que el dictador no era destituible (*revocabilis*) a discreción durante el plazo determinado para su dictadura»[120]. Finalmente, Hobbes reafirma tal identificación. A su juicio, la clave para saber si el dictador es un soberano y no un mero comisario se encuentra en la naturaleza temporal o permanente del poder político pleno: el dictador se convierte en soberano o monarca sólo cuando puede nombrar a su sucesor[121].

Aunque Bodino no confunde dictadura y soberanía, Carl Schmitt termina encuadrando, en su *Politische Theologie* (1922), la soberanía bodiniana dentro del problema de la dictadura, puesto que, a su entender, el estado excepcional o de necesidad juega un papel primordial en la *souveraineté* del francés[122]. El jurista alemán se interesa sobre todo por aquel fragmento de la *République* donde se responde a la cuestión de si el príncipe está obligado a cumplir las promesas prestadas. En principio, Bodino sostiene que el derecho natural (*ius*) obliga a respetarlas. Sin embargo, el monarca puede verse liberado de sus promesas en cuanto cese la justicia de las leyes juradas: el príncipe, aun sin contar con la autorización de los demás miembros del reino, si juzga que *la necessité est urgente*, estará capacitado para modificar o sustituir aquellas leyes[123]. Por eso, la facultad de actuar *contra legem* o de abrogar las leyes vigentes es el atributo más genuino de la soberanía. En el cual, además, están comprendidos los demás atributos de la *plena potestas*[124].

El concepto *límite* de *extremus necessitatis casus* (estado de excepción) se halla, como es sabido, en el núcleo de la soberanía schmittiana[125]. Según el autor de la *Teología política*, la *Constitución* de un Estado debe señalar quién es el titular de la soberanía, pero nunca podrá delimitar el contenido de sus

118 C. SCHMITT, *La Dictadura*, Alianza, Madrid, 1985, p. 57.
119 Cf. J. BODIN, *op. cit.*, I, VIII, pp. 48-49.
120 C. SCHMITT, *op. ult. cit.*, p. 60.
121 Cf. Ibidem, p. 62.
122 Cf. *Teología política*, cit., p. 39.
123 Cf. J. BODIN, *op. cit.*, I, VIII, p. 66.
124 Cf. *Ibidem*, I, X, p. 75.
125 Cf. C. SCHMITT, *op. ult. cit.*, p. 35.

competencias, dado que la decisión tomada en una situación extremadamente peligrosa para la subsistencia del Estado se caracteriza por ser imprevisible. Esto da lugar a que las facultades del soberano sean ilimitadas o absolutas, y no estén acotadas por ninguna traba normativa[126]. A pesar de que el caso excepcional conlleva la suspensión de las leyes con el fin de conservar el Estado, la decisión soberana, también llamada *norma de realización del derecho*, pertenece al ámbito jurídico[127]. Pues siendo lo excepcional anterior a lo ordinario, la autoridad soberana «crea derecho sin tener derecho»[128]. El funcionamiento regular del ordenamiento jurídico tendrá lugar solamente cuando el soberano decida que así sea, esto es, cuando inhiba su potestad para actuar *contra legem* porque la situación ya no sea peligrosa.

Hermann Heller denuncia la teoría de Schmitt por ser muy contradictoria y por acabar diluyendo la inicial distinción entre lo normal y lo excepcional, entre las leyes y las normas de realización del derecho[129]. En realidad, Carl Schmitt sustituye el Estado de derecho basado en la división de poderes por una dictadura: si se denomina dictadura al estado de sitio o emergencia[130], no hay duda de que el soberano será un dictador latente en los casos de normalidad y presente en los de necesidad.

El punto de vista de la teoría republicana de origen calvinista es muy distinto. Schmitt ni siquiera cita la tesis althusiana sobre la dictadura para refutarla. En opinión del jurista alemán del siglo XVII, lo propio del dictador no se halla en la naturaleza temporal o limitada de su potestad, ya que todo gobernante es un comisario del soberano y sus facultades se encuentran limitadas por la ley. La soberanía o el poder de actuar *contra legem* no constituye la regla que diferencia a un príncipe de un dictador. El criterio es otro: el rey o magistrado supremo recibe su autoridad del *dominus* (el soberano popular); y el dictador la recibe del procurador del señor, esto es, del magistrado supremo[131]. La teoría republicana calvinista rechaza así la sutil diferencia

---

126 Cf. *Ibidem*, p. 44.

127 Schmitt no da «por buena la esquemática disyunción de la Sociología y la teoría del Derecho» (*Ibidem*). A su entender, se equivocan los formalistas, como Jellinek y Kelsen, por querer incluir la decisión sobre el *extremus necessitatis casus* dentro de la Sociología y no en el seno de la Jurisprudencia.

128 *Ibidem*, p. 47.

129 El estado de emergencia schmittiano se convierte casi en una situación regular al hacerse permanente en el Antiguo Régimen y en los dos últimos siglos, en la época de la lucha entre los estamentos y en la época de la lucha de clases. Cf. H. HELLER, *La soberanía*, FCE, México, 1995, p. 153. Además, a juicio de Heller, Schmitt se ha apoyado indebidamente en Bodino «al intentar determinar la relación entre soberanía y estado de necesidad; el autor de *Los seis libros de la República*, a diferencia del escritor alemán, ve en la legislación la marca esencial de la soberanía» (*Ibidem*, p. 157).

130 Cf. C. SCHMITT, *La Dictadura*, cit., p. 24.

131 Cf. *P*, XIX, 4, p. 228.

entre dictadura comisaria y soberana. Esta última tan sólo es una nueva versión del representante existencial hobbesiano.

4.4. El corolario de la separación entre la soberanía y la representación: la censura política[132]

El principal objetivo de esta censura consiste en lograr que la soberanía resida en la ley o voluntad general del pueblo. Desde el punto de vista de la *maiestas* republicana, lo importante no es quién decide en última instancia, pues el problema de la unidad de acción y decisión concierne a la teoría de la representación, sino que cualquier magistrado sea siempre responsable y no *solutus legibus*. Tales representantes dependerán del soberano y habrán de responder ante éste por la acción realizada. De ahí la necesidad de un sistema apto para controlar la legalidad constitucional de los gobernantes. A esta función típicamente republicana y fundamental para la consolidación del moderno Estado de derecho la denominamos *censura política*.

La organización estatal debe ser completamente extraña al mito de la *teología política* en cualquiera de sus versiones: debe rechazar aquella teoría que pretende hacer irresponsable a quien ha de tomar las decisiones *últimas*. Por esta causa, el desafío del *republicanismo clásico* se halla en lograr un mecanismo o una jurisdicción pública encargada de evitar la confusión entre el representante y el soberano, entre el máximo órgano del Estado y el concepto jurídico de pueblo.

Los ejemplos más antiguos de censor político se remontan hasta el eforato lacedemonio, el censor, el tribuno de la plebe y el senado romano. Pertenecen a una época en la que se confundía censura política y corrección de las costumbres, corrupción política y corrupción social. Entre los siglos XVI y XVII, en la época de las guerras civiles religiosas, la teoría política (Lipsius, Bodino, Althusius o Spinoza) comienza a separar el problema de la homogeneidad social (religiosa, cultural, económica, etc.) del problema de la libertad política. Esta distinción entre una censura política de los representantes y una censura social o vigilancia de las *mores* (costumbres) de un pueblo se produce cuando se escinden *lex* y *mos*, ciudadano y hombre[133], corrupción política y degeneración social, jurisdicción civil o penal y jurisdicción disciplinaria, o, finalmente, voluntad general y lo que Rousseau denominará más tarde *opinion publique*[134]. Por tanto, la *censura social* versa sobre las costumbres del

132 Cf. A. RIVERA GARCÍA, *Historia conceptual de la censura política concentrada: del Eforato calvinista al Tribunal Constitucional*, en *Res publica* 3 (1999).

133 Cf. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1995³, XIX, XVI, p. 209.

134 Esta *opinion publique* se halla más cerca de la *honestidad externa* que del fruto de un debate racional. Cf. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, p. 133.

hombre, constituye una jurisdicción no penal, y trata de prevenir la corrupción social que —como señala la *Política* de Lipsius— constituye una de las causas apartadas de las guerras civiles[135].

La censura pública podía ser confundida, en los albores de la Edad moderna, con dos conceptos políticos antitéticos: el *derecho legal de resistencia* y la *dictadura.* El primero considera que el mayor peligro para la *salus publica* proviene de la unidad o de la concentración de todo el poder en manos del tirano. La dictadura hace referencia al peligro de la desunión, de las facciones o de la guerra civil. Ambos términos aluden, no obstante, a soluciones aconsejadas en *situaciones excepcionales,* esto es, cuando la enfermedad política, la tiranía o la guerra civil, ya se ha extendido. Por el contrario, la censura política, aun siendo más afín al derecho legal de resistencia, se desarrolla en la vida ordinaria de la *respublica* y se opone al *mal en sus comienzos,* y no una vez que la corrupción se ha generalizado[136]. Especialmente, cobra vigor en el contexto de la lucha entre los estamentos y el rey, y en el de rivalidad entre las ciudades libres y la nobleza gobernante. Cuando sucede esto último, el control de los representantes políticos suele ir asociado al *principio federal.* Es el caso de Althusius, cuya obra refleja el enfrentamiento entre la ciudad libre de Emden, de la cual fue síndico, y el conde Emno; o el de Spinoza, para quien tiene gran influencia la disputa entre la ciudad de Amsterdam y el estatúder.

A pesar de la gran diversidad de censores públicos, podemos apreciar a lo largo de la historia política moderna la presencia constante de dos tipos-ideales: censura política difusa y concentrada. La difusa es ejercida por órganos políticos no especializados en la defensa constitucional. A este tipo pertenecen el clásico control mutuo entre los tres poderes (*separación de poderes*), el poder judicial en su conjunto (*el sistema americano* o *control incidental* de la constitucionalidad), el legislativo y demás instancias políticas que, junto a sus funciones específicas, también están capacitadas para controlar a los gobernantes. De otra parte, nos encontramos ante una censura pública *concentrada* cuando el ordenamiento jurídico ha previsto la existencia de un representante *especializado* en esta función. El clásico *Eforato* de estirpe calvinista, el síndico spinoziano y el moderno Tribunal Constitucional constituyen diversas especies de esta censura política[137].

135 Cf. J. LIPSIO, *Los seys libros de las Politicas*, Imprenta Real, Madrid, 1604, VI, ii, p. 241.

136 En este sentido se dirige la crítica de Spinoza a Maquiavelo. Cf. B. SPINOZA, *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986, X, 1, pp. 211-212.

137 La falta de esta censura política constituye uno de los principales inconvenientes de la teoría constitucional de Locke y Rousseau. El inglés reconoce la ausencia de un tercero, de una instancia neutral, capaz de resolver los conflictos entre el legislativo y el ejecutivo, o entre el mismo legislativo y el pueblo. En estas circunstancias, se impone la vía revolucionaria: la *apelación a los cielos.* Cf. J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil,* Alianza, Madrid, 1990,

Si bien Zwingli y el luterano Melanchton se interesaron por el *Eforato*[138], es sobre todo Calvino quien reaviva la discusión en torno a los éforos[139]. Pero el Eforato de los monarcómacos calvinistas todavía no ha conseguido delimitar estrictamente entre el control ordinario de los representantes políticos y el derecho legal de resistencia. Por eso atribuyen al éforo competencias para resistir activamente al tirano. Así sucede también con Althusius. Sólo uno de los cinco deberes mediante los cuales el síndico de Emden define el complejo oficio de éforo expresa la genuina función de censor político. Se trata del deber de controlar los poderes constitucionales, en virtud del cual un representante, el *censor del honor regio*, está obligado a vigilar y denunciar si el magistrado supremo incumple la *commisio regni* o invade los derechos inalienables del pueblo. Althusius apuesta de este modo por la separación de poderes, o escisión entre el magistrado supremo y los éforos, como única medida eficaz para mantener la libertad y evitar la concentración del poder en uno solo de los administradores de la Constitución o del *derecho simbiótico*. Pues dicha monopolización implicaría en la práctica *desheredar* al pueblo y convertir en soberano al mismo representante. Las palabras del jurista alemán no pueden ser más diáfanas: «una gran potestad no puede mantenerse dentro de sus límites sin una cierta coerción o moderación confiada a otros»[140].

El jurista calvinista, a diferencia de Spinoza o Fichte, tampoco separa netamente el *officium* de censor o juez político del cargo de administrador con *potestas* positiva, dado que los éforos o príncipes electivos, en el ámbito de la provincia, suelen ejercer también el poder ejecutivo. Por otro lado, el síndico de la ciudad de Emden todavía no ha prescindido de las metáforas organológicas medievales y, por eso, concede la cabeza del cuerpo político a los *cen-*

168, pp. 170-171. También Rousseau encuentra grandes dificultades para evitar que los delegados parlamentarios usurpen los derechos del pueblo. A su juicio, la única solución efectiva sería la ratificación por el pueblo de todas las leyes. Mas esta continua intervención del soberano sólo es posible en una comunidad muy pequeña.

138 Cf. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, FCE, México, 1986, pp. 238-240.

139 «Si ahora hubiese autoridades ordenadas particularmente para defensa del pueblo y para refrenar la excesiva licencia que los reyes se toman, como antiguamente los lacedemonios tenían a los éforos opuestos a los reyes, y los romanos a los tribunos del pueblo frente a los cónsules, y los atenienses a los demarcas frente al senado, y como puede suceder actualmente que en cualquier reino lo sean los tres estados cuando se celebran cortes: tan lejos estoy de prohibir a tales estados oponerse y resistir, conforme al oficio que tienen, a la excesiva licencia de los reyes, que si ellos disimulasen con aquellos reyes que desordenadamente oprimen al pueblo infeliz, yo afirmaría que tal disimulo ha de tenerse por una grave traición» (*IC*, IV, XX, 31, p. 1193).

140 *P*, XVIII, 68, p. 210. Se trata, en suma, del mismo principio que consagrará Montesquieu: el poder contrarresta el poder. Cf. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, cit., II, XI, IV. Pero ya apuntado por Maquiavelo (cf. N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, I, 4 p. 39) y Spinoza (cf. B. SPINOZA, *op. ult. cit.*, VIII, 19, p. 177).

sores del honor regio[141]: todos ellos tienen mayor potestad que el magistrado supremo. Ahora bien, no detentan, como algunos autores han llegado a afirmar, la soberanía[142]: más allá de que sean elegidos por el pueblo[143], son, como el resto de los representantes, un *instrumentum separatum* del soberano, responsables y revocables.

En realidad, el mantenimiento de la libertad política y del derecho simbiótico se debe al control mutuo entre éforos y magistrado supremo[144], pues este último también se halla constitucionalmente facultado para corregir a sus censores. Althusius no sólo responde así a la pregunta de *quis custodiet ipsos custodes* e impide pensar en una cadena infinita de censores, sino que, al mismo tiempo, parece encontrarse más cerca de la *difusa* censura política o de la separación de poderes, cuando no supone un mero reparto competencial de tareas, que de un cargo u órgano público especializado, al estilo del síndico spinoziano o del Tribunal Constitucional contemporáneo. A fin de cuentas, lo más importante para el alemán es que ni el censor regio ni el supremo magistrado detenten un poder ilimitado o absoluto[145].

5. Estado federal: los componentes de la «consociatio symbiotica universalis»

La recepción de Althusius en la Alemania del último tercio del siglo XIX coincide con el nacimiento del II Reich. En este contexto se subraya la conexión del Althusius con la Edad Media, o lo que es lo mismo, se destaca la parte organicista de su obra. El acento se pone en la unidad: el todo gana a las partes. Se olvida entonces la atmósfera en la que vive Althusius, en Emden, de rivalidad entre los burgos y los príncipes, entre la ciudad libre y la provincia. Admitiendo la unidad de la república, Althusius defiende, no obstante, la independencia de las comunidades públicas más simples, las ciudades. Nuestra lectura del jurista calvinista se centrará en el aspecto plural de su concepción del Estado, más cercana al moderno federalismo de las Provincias Unidas que al medieval Imperio alemán.

---

141 Cf. *P*, XVIII, 51, p. 204.

142 Primitivo Mariño, siguiendo a Schmidt-Biggemann, sostiene esta opinión. Cf. *P*, p. XXX.

143 Cf. *P*, XVIII, 59, p. 206.

144 «Esta corrección, censura y observación mutua entre el rey y los estados o éforos mantiene el estado del reino sano y salvo y lo libera de todos los peligros, males e inconvenientes» (*P*, XVIII, 91, p. 216).

145 «Toda potestad está limitada con ciertas barreras y leyes, ninguna potestad es absoluta, infinita, sin freno, arbitraria, sin ley, sino que está ligada a leyes, derecho (*ius*) y equidad. Asimismo toda potestad civil, como se constituye por modos legítimos, por los mismos se quita y extingue» (*P*, XVIII, 106, p. 220).

5.1. Soberano popular, no Estado soberano

La obra de Althusius no sólo es un magnífico antídoto contra el *realismo político* que atribuye la soberanía al representante supremo, sino también contra las tesis que otorgan la soberanía a la persona *ficta*, moral u orgánica del Estado. Esto nos proporciona un doble beneficio: de la oposición a la doctrina del representante soberano obtenemos la posibilidad de una censura política; y de la oposición a la tesis del Estado soberano obtenemos la posibilidad de una organización territorial federal.

La metáfora de la red caracteriza perfectamente al Estado: se trata ante todo de una red de leyes. Esta estructura configura un espacio en cuyo seno se realiza la comunicación jurídica entre los individuos. La pertinencia de la metáfora viene dada porque la red hace alusión, frente a la materialidad del suelo edificable y del pueblo, al medio invisible e intangible de la *communicatio*. Para las redes se necesita un medio donde tenderlas y no un suelo firme[146]. En este sentido parece expresarse Rousseau cuando atribuye al Estado una significación pasiva[147]: un medio carece de voluntad. A nuestro entender, el Estado es un concepto pasivo o estático (una estructura) y no activo (un poder o *Macht*). Al atribuir la soberanía al pueblo, a la voluntad general, y no al Estado, subrayamos el substrato vital y dinámico de la vida política y, por tanto, el carácter no necesario de las leyes sometidas a los vaivenes del *querer* popular.

El Estado no es así una *persona jurídica* a la cual se pueda atribuir la propiedad del derecho simbiótico. La discusión en torno a la personalidad jurídica estatal resulta fundamental para comprender la viabilidad de una teoría republicana basada en la censura política y en el federalismo. A la postre, la historia de la Europa moderna ha demostrado que el republicanismo no puede subsistir a la personificación de todo el Estado. De ahí la necesidad de distinguir entre la personificación política y la jurídica, entre la organización constitucional y la administrativa.

Para un republicanismo coherente, sólo la administración estatal, es decir, el ámbito de las relaciones patrimoniales, y no el conjunto de los elementos y poderes públicos estatales, tiene el carácter de persona jurídica[148]. No debe-

146 Cf. H. Blumenberg, *op. ult. cit.*, p. 88.

147 Cf. J. J. Rousseau, *Del Contrato social*, cit., I, c. VI, p. 23; III, c. I, p. 65.

148 La doctrina actual más autorizada mantiene que sólo debe reconocerse la personalidad jurídica a la administración estatal, esto es, a aquella parte del Estado referida a las relaciones patrimoniales y que, en épocas anteriores, fue llamada *fisco*. Ahora bien, la administración depende de la organización política o constitucional, dado que es generalmente el ejecutivo, uno de los representantes del soberano, quien manda sobre los órganos de la Administración. Cf. E. García de Enterría y T.-R. Fernández, *Curso de derecho administrativo, I*, Cívitas, Madrid, 1983[4], pp. 347-358. En realidad, el pueblo ha sido quien ha fundado esta gran institución pública, pero atribuye constitucionalmente a uno de sus representantes, el ejecutivo, su dirección.

mos confundir la representación de las corporaciones e instituciones (*Anstalt*), públicas o privadas, con la representación política de los tres poderes clásicos constitucionales. Tampoco son iguales la voluntad de la persona jurídica y la *volonté générale*, pues el soberano, el pueblo articulado jurídicamente en Estado, nunca puede ser personificado, ni jurídica ni políticamente, sino sólo representado. Como ya hemos explicado, el concepto jurídico de *pueblo* no es una *persona* abstracta o jurídica que pueda mantener relaciones jurídicas con otras personas. De este modo serán únicamente los representantes del Estado, englobados bajo el concepto teórico de gobierno o *administratio*, quienes estén personificados, bien jurídicamente a través de la administración, bien políticamente a través de los poderes públicos.

Nos oponemos así a la interpretación organicista de Gierke, y subrayamos la importancia del contrato social o del pueblo como eje de la teoría pública. Para Gierke, el Estado es un sujeto invisible que se expresa a través de sus órganos y que, a semejanza del organismo individual, está dotado de una unidad real o vital. Por esta causa ataca el concepto de *persona ficta* empleado por los juristas medievales. En su opinión, si la teoría organicista de la Edad Media no pudo engendrar un concepto orgánico de persona jurídica, fue porque los publicistas medievales solamente contaban con la noción de *persona ficta* legada por el derecho privado romano[149]. Les faltaba el concepto germánico de *Genossenschaft*[150]. La intención básica de Gierke consiste en refutar la teoría del contrato social de la escuela iusnaturalista que, como ha escrito Jellinek, parte de una concepción abstracta del individuo, a quien considera el átomo de que se compone el Estado[151].

Por su parte, Jellinek también atribuye la soberanía a la persona jurídica del Estado. Aunque, en su caso, se trate de una persona moral y no orgánica.

---

149 Cf. O. VON GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, CEC, Madrid, 1995, pp. 206-210. A juicio de Gierke, la *estéril* persona jurídica de los civilistas acabó alumbrando un mecano monstruoso. Cf. *Ibidem*, pp. 204-205. La oposición organicismo-mecanicismo es la clave para entender al teórico de la *Genossenschaft*. Mas no olvidemos que, hasta fines del siglo XVIII, no se adquiere realmente conciencia de la oposición entre organismo y mecanismo. Cf. C. SCHMITT, *El Leviathan*, cit., p. 61.

150 Maitland define en los siguientes términos la *Genossenschaft* de Gierke: «nuestra *Genossenschaft* alemana no es una ficción, ni un símbolo, ni una pieza de la maquinaria del Estado, ni un nombre colectivo para unos individuos, sino un organismo vivo y una persona real, con cuerpo y miembros propios y una voluntad propia. Puede querer por sí misma, puede actuar por sí misma; quiere y actúa por medio de los hombres que son sus órganos, en la misma forma que un hombre quiere y actúa por medio de su cerebro, su boca y su mano. No es una persona ficticia; es una *Gesammtperson*, y su voluntad es una *Gesammtwille*; es una persona colectiva, y su voluntad es una voluntad colectiva» (F. W. MAITLAND, *Introducción*, en O. VON GIERKE, *op. cit.*, p. 25).

151 Cf. G. JELLINEK, *op. cit.*, p. 110.

El autor de la *Allgemeine Staatslehre* ataca aquellas teorías *objetivistas*[152], de carácter democrático, que conceden la soberanía o el máximo poder de dominación (*Herrschersgewalt*) al pueblo. Para Jellinek, el reconocimiento jurídico de los súbditos sólo puede hacerse en el seno de un ordenamiento jurídico estatal. Desde este punto de vista, el error de la doctrina democrática reside en que confunde la convivencia aislada de los individuos con la concepción jurídica de *pueblo*. Por el contrario, la colectividad o mero agregado de individuos se eleva a la categoría jurídica unitaria de pueblo cuando reconoce las normas jurídicas de la organización. En consecuencia, el Estado, como antes decía Bodino del representante soberano, será lógicamente anterior al pueblo.

Por lo demás, la *Staatslehre* de Jellinek concibe al Estado como un sujeto de derecho o persona jurídica de la especie corporativa. Teniendo ello en cuenta, lo define como la corporación territorial de un pueblo sedentario que goza de un poder de señorío originario[153]. Aquí aparecen sus tres elementos clásicos: población, poder de dominación (*Herrschersgewalt*) y territorio. El pueblo, cuando se trata de un Estado democrático, no sólo es uno de sus *elementos*, sino también su órgano supremo.

El famoso publicista no camina, a pesar de todo, muy lejos de Gierke y de los nacionalistas: el Estado, como persona jurídica corporativa, adquiere en su *Staatslehre* una condición análoga al individuo en su dimensión de persona o unidad espiritual. En ambos casos, si queremos preservar la unidad del Estado y del individuo, esto es, su concepción de persona con voluntad unitaria a lo largo del tiempo, será preciso una *operación abstracta* realizada por nuestra conciencia. De ahí que el individuo, y por extensión el Estado, constituya una unidad teleológica y subjetiva, «cuyo valor objetivo no conocemos porque no somos capaces de conocer fines objetivos»[154]. En mi opinión, la ciencia jurídica de Jellinek sólo nos sirve para concebir a un Estado tan homogéneo como lo son los individuos. Sin duda, el mayor perdedor es el republicanismo y la división de poderes.

La soberanía althusiana escapa al peligro de la teología política, en su doble versión (representante soberano/Estado soberano), porque supone un derecho común a todos los miembros singulares de la *consociatio*. El Estado resulta de esta manera una forma de articular o poner de acuerdo a los individuos en su disfrute de los derechos subjetivos o del derecho simbiótico. Para ello era preciso otorgar mayor importancia a la sociedad pública, más pequeña, al nivel más elemental de la vida política, a la ciudad. Sólo en este

152 Cf. *Ibidem*, p. 104.
153 Cf. *Ibidem*, p. 135.
154 *Ibidem*, p. 126.

ámbito se puede apreciar el goce individual de los derechos o *politeuma*. Sin embargo, la realidad administrativa se hace más patente cuanto mayor y más poblada resulta una organización territorial. Por eso, la creación en Europa de poderosos Estados centralizados situará en primer plano el problema administrativo, el deber y la subordinación. Hasta el punto de que la soberanía del Estado se confundirá con la soberanía del gobierno, y la de éste con la administración burocratizada.

5.2. Metodología y federalismo

La *Politica methodice digesta* de Althusius se presenta como un estudio metódico de esta ciencia. El método es el de Petrus Ramus[155]. Según expone Mesnard[156], la lógica de Ramus parte de un concepto nuclear, a partir del cual, y mediante una exposición dicotómica, se despliega toda la construcción teórica. Por esta razón en la base del sistema político althusiano encontramos una idea general: la *simbiosis*. Constituye ante todo un método para ordenar las instituciones políticas contemporáneas y pasadas. Partiendo de la idea básica de *simbiosis*, se puede estudiar la *Política* como un conjunto de sociedades de menor a mayor complejidad: matrimonio, familia, colegio, ciudad, provincia y república o Estado.

En realidad, la política comienza al constituirse las sociedades públicas, no antes, si bien las sociedades privadas son el *semillero* de las públicas. La influencia de Aristóteles se deja sentir en esta articulación del Estado por composición. Todo esto supone simplemente una forma de ordenar el confuso objeto de la disciplina política, pues Althusius cree que «el arte político debe ser general, que convenga y pueda adaptarse a todos, incluso a los lugares especiales y particulares, a todos los tiempos o pueblos, aunque reinos distintos y separados usen de propias leyes discrepantes de otros en algunas causas»[157]. La metodología althusiana se centra, no obstante, en la comunidad política más compleja: la *consociatio symbiotica universalis* compuesta por otras comunidades públicas inferiores. Ahora bien, ello no significa que las consociaciones públicas más simples no puedan existir por sí mismas.

La influencia federal se deja notar fundamentalmente en la relativa independencia de las ciudades. En el conflicto entre los príncipes luteranos, quienes alegan el principio *cuius regio, eius religio*, y las ciudades calvinistas que

155 Cf. E. Cassirer, *El problema del conocimiento I*, FCE, México, 1953, pp. 158-162; E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geitesgeschichte*, Tubinga, 1951, p. 201; C. J. Friedrich, *Introduction to the Politica methodice digesta of Althusius*, Cambridge, 1932, p. LXI.

156 Cf. P. Mesnard, *op. cit.*, p. 576.

157 *P*, XXXIX, 85, p. 629.

arguyen el principio democrático, toma parte a favor de éstas. Tal defensa conduce a un Estado federal o, en todo caso, a un Estado semejante al de las Provincias Unidas, donde los miembros de la unión, ciudades y provincias, adquieren una gran importancia e independencia. Por ello, Gierke, Mesnard y otros comentaristas de Althusius han debido reconocer la influencia que sobre su teoría política tiene la ciudad de Emden, de la cual fue síndico en la última etapa de su vida[158].

5.3. Iusnaturalismo y federalismo calvinista contra organicismo

Norberto Bobbio, respecto al origen del Estado, ha apreciado dos modelos contrapuestos: el *modelo iusnaturalista* y el *clásico o aristotélico*. Nosotros podríamos aceptarlos como dos ideal-tipos, pero no los únicos. El italiano, erróneamente, los considera algo más. Los presenta tan reales como puros, sin mezcla alguna, desplegándose a lo largo de toda la historia de la filosofía política hasta Hegel[159]. Según el modelo iusnaturalista, la *respublica* es fruto del consenso recíproco entre individuos originalmente libres e iguales. El aristotélico explica la creación del Estado a partir de sociedades inferiores, empezando por la familia y prosiguiendo con la aldea, hasta llegar a la *polis*. Para este enfoque organicista, el Estado es considerado como una familia ampliada y la familia como un Estado en potencia. Las teorías orgánicas otorgan un carácter secundario a *la voluntad de todos*, al debate público parlamentario, al principio de la mayoría y a la noción romana del contrato basado en el consentimiento de cada individuo. Aquí lo colectivo se impone a lo individual. Tal anti-individualismo hace del hombre un miembro de una comunidad superior, sin cuya asistencia su vida perdería todo sentido. Las modernas teorías comunitaristas, funcionalistas o de sistemas son las herederas de esta concepción organicista. Pues bien, el profesor italiano incluye, sin albergar la menor duda, al jurista calvinista dentro del modelo aristotélico o clásico[160].

---

158 Cf. P. MESNARD, *op. cit.*, p. 573; O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1902, p. 13. La *consociatio symbiotica universalis* reproduce, en cierta forma, el sistema político del imperio alemán. Después de 1512, este imperio estaba dividido en 10 círculos, y cada círculo, a su vez, se escindía en distritos o provincias. Las Dietas circulares y provinciales fueron el escenario de la lucha entre los dos principales polos políticos de la época: las dinastías hereditarias (reinos, ducados, landgraviatos, margraviatos, condados y principados) y las ciudades. En este contexto se reclamó a Althusius para que defendiera, como síndico, a la ciudad libre de Emden.

159 Cf. N. BOBBIO, *El modelo iusnaturalista*, en *Thomas Hobbes*, FCE, México, 1992, p. 32. No olvidemos que la simplificación de Bobbio se aproxima a la vieja opinión de G. JELLINEK, *op. cit.*, p. 128.

160 Cf. N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 19.

Sin embargo, en la obra de Althusius el *consensus*, el pacto por el cual los consociados comunican bienes, obras y derechos, también aparece como el origen de las organizaciones públicas. El contrato social, o en palabras althusianas, la *communicatio* original, se halla en el inicio voluntario y contingente, aun ideal o general, de las asociaciones políticas. Parece indudable que hay un salto cualitativo desde las sociedades u organizaciones privadas a las públicas. Todo ello queda dicho en el primer capítulo, antes de introducir la idea de que cualquier organización humana, desde la conyugal hasta la república o *civitas maxima*, responde al mismo principio: la *simbiosis* o comunicación entre sus miembros. La obsesión por encuadrar a Althusius dentro de uno de estos dos marcos, el individualista y el colectivista u orgánico, impide reconocer la complejidad de una tesis que apunta hacia el modelo federal, verdadera alternativa de los dos anteriores. Razón por la cual no es cierto que la síntesis hegeliana constituya la primera mediación entre los dos modelos.

De todas formas, no es difícil comprender los motivos por los cuales el síndico de la ciudad de Emden ha sido calificado de organicista. En primer lugar, el tránsito de la familia a las sociedades privadas está ya basado en un orden contractual de asociación y comunicación. Y, en segundo lugar, Althusius no excluye la *prudencia*, la virtud política fundamental, de cualquier relación privada: las mismas consociaciones privadas de cónyuges y consanguíneos son ya el *vivero* de toda simbiótica privada y pública[161]. Pero, ¿por qué tachar a Althusius de típico organicista si hasta el mismo Rousseau estima que la sociedad familiar constituye el primer modelo de sociedad política? Más bien parece como si en el corazón mismo del hombre, en su vida más privada, se elevara la autoconciencia de que él es social.

Lo político surge cuando el individuo se abre a los demás. La semilla política, la simbiosis, germina en cualquier relación humana de carácter más o menos permanente. Por esta razón, el pacto contingente que funda las asociaciones tiene una base natural. El *zoom politikón* aristotélico significa, para el calvinista Althusius, que Dios ha puesto en nuestro interior la simiente de la comunión pública. En este sentido interpreta también, como sabemos, el hecho de repartir desigualmente los dones y no concentrarlos en un solo hombre: la pluralidad de oficios, la división del trabajo y de la sociedad civil hace inevitable una permanente interrelación social.

---

161 «De aquella (pericia) que es meramente política, procede la *prudencia* para gobernar y administrar la familia (...). El objeto de la política es la pía y justa simbiosis. Pues está firme y arraigado este axioma: toda consociación simbiótica y vida es esencial a la política genuina y homogénea. Pero toda consociación simbiótica no es pública tan sólo, sino que también hay una privada, como la de los domésticos, cónyuges, consanguíneos, colegas, que son *semilleros* de la consociación pública. De donde se sigue que la consociación privada con razón hace referencia a la política» (*P*, III, 42, p. 32).

El acierto de Althusius reside en su combinación de idealismo eclesiástico y de realismo federal. El idealismo lo encontramos en su descripción de la política en general como una *communicatio* entre hombres iguales y soberanos que permitiría incluso reconocer una *civitas maxima* o universal. Lo político se caracteriza de este modo por la concordia entre extraños, entre lobos, entre seres diferentes. En cambio, las teorías basadas en el origen familiar de lo político sólo parten de la comunicación entre consanguíneos, parientes o amigos. Por esta vía sectaria se llega a la guerra interestatal entre Estados (*magni homines*) autárquicos, extraños y rivales[162]. De otro lado, el realismo se presenta cuando Althusius constata la división de los hombres en infinidad de asociaciones. El método compositivo, federal, le permite suturar ese universo estallado en múltiples organizaciones públicas, que, además, coincide con la Alemania de su tiempo. El nexo utilizado es muy simple: la idea simbiótica.

5.4. La consociación pública particular o menor

Entre las sociedades simples o privadas y las mixtas o públicas hay una cesura radical. La transición real, y no meramente lógica, de la *consociatio* privada a la pública marca una diferencia sustancial que no se da, por el contrario, entre la ciudad y las demás sociedades públicas. Si bien en las privadas hay siempre un elemento simbiótico, constituyen, no obstante, comunidades imperfectas y deficitarias[163]. La clave para distinguirlas se halla en la aristotélica autarquía o suficiencia de vida.

Althusius escribe acerca de una doble consociación pública: particular (menor) y universal (mayor). La consociación pública particular es la ciudad y la provincia, las cuales se encuentran limitadas por un territorio estable[164]. Mientras la consociación menor sólo puede crecer en número de habitantes, la universal también puede aumentar en la cantidad de asociaciones públicas federadas. De ahí que la diferencia entre ambas resida en la cualidad de sus miembros. En tanto los miembros de la primera son privados, los de la segunda son ya públicos[165].

Althusius escribe en una época marcada por el conflicto permanente entre la burguesía urbana y la autoridad de los príncipes del Imperio. Conflicto,

162 Cf. A. Rivera García, *Desconstrucción y teología política*. En *Res publica* 2 (1998).

163 Según Althusius, la consociación simple o privada puede ser natural o civil. La familia y la comunidad conyugal es la primera sociedad autónoma y tiene un carácter natural. Mas, siendo moral el ámbito de las relaciones familiares, se exige una pureza de afectos que no puede darse en las sociedades no naturales. La consociación civil o *compañía*, a diferencia de la familia, podrá disolverse por la disensión o retirada de sus miembros. Cf. *P*, IV, 2, p. 33.

164 Cf. *P*, V, 6, p. 41.

165 Cf. *P*, IX, 5, p. 117.

como se sabe, escenificado en las Dietas alemanas. La simpatía que siente por la ciudad, por el poder local y su independencia, resulta innegable. El método de la lógica ramista puede llevarnos a confusiones, como considerar a la ciudad un simple conjunto de familias y colegios. Si fuera así, no sólo adoptaría la estructura de un grupo de grupos[166], sino también parecería una extensión de la familia. Sin embargo, por esta vía se llega a una concepción despótica del Estado.

Una vez explicado el paso metodológico de las sociedades privadas a la pública, Althusius ya no alude a las relaciones que mantienen estos grupos inferiores dentro del superior, sino a las relaciones entre los ciudadanos, entre los individuos. Quienes comunican en posición de igualdad son los ciudadanos y no las organizaciones privadas: el *politeuma* o derecho simbiótico de la ciudad es constituido por los ciudadanos y no por cada uno de los miembros de las consociaciones simples[167]. Aunque los mismos individuos que formaban parte de las sociedades privadas se encuentren también en la pública, ahora no intervienen como miembros de aquéllas, sino de una *universitas* superior que engloba a todas las demás[168], y en cuyo interior, a semejanza de la *ecclesia* calvinista, tienden a abolirse las diferencias.

Según Althusius, el gobierno de las ciudades libres es ejercido por el senado o colegio de senadores, dentro del cual uno de ellos ocupa la posición de presidente, prefecto o rector[169]. Como representante del pueblo, el senado ejerce de manera simultánea la función de procurador y jefe de los ciudadanos. Además, el síndico de Emden nos habla de dos tipos de senadores: ordinarios y extraordinarios[170]. Estos últimos no son dictadores, sino que se limitan a ayudar y reforzar, por su autoridad, a los ordinarios.

Por otro lado, Althusius reconoce la autonomía o libertad de la ciudad, hasta el punto de consentir su secesión de la *consociatio symbiotica univer-*

---

166 Gierke y, después, Mesnard se expresan en este sentido. Cf. P. MESNARD, *op. cit.*, p. 586.

167 Cf. *P*, V, 12, p. 42; *P*, VI, 15, p. 62.

168 El siguiente fragmento puede parecer algo confuso. Pero, en realidad, Althusius sólo pretende decir que, si bien la ciudad engloba a todas las consociaciones privadas, se compone de ciudadanos indistintos (los átomos del iusnaturalista) y no de padres, artesanos, etc.: «Los miembros de la universidad son las diversas consociaciones privadas de cónyuges, familias y colegios, no cada uno de cada consociación privada, quienes *aquí son no cónyuges, parientes o colegas (...), sino ciudadanos de una misma universidad por el hecho de unirse*, y por lo tanto, porque se unen pasando de una simbiótica privada a un único cuerpo de universidad» (*P*, V, 10, p. 42). Un poco más adelante deshace cualquier pretensión organicista sobre la concepción de la ciudad: «La universidad de ciudadanos que habitan en la misma ciudad, comprendida en el mismo derecho de comunicación e imperio, se llama ciudad como unidad de ciudadanos; y los ciudadanos de esta universidad o ciudad son partícipes de aquél (...); los contrarios a éstos son los peregrinos, extranjeros y apátridas, que no tienen el derecho de la ciudad» (*P*, V, 48, p. 50).

169 Cf. *P*, V, 51, p. 51.

170 Cf. *P*, V, 61, pp. 52-53.

salis cuando el magistrado supremo se convierta en un tirano. El incumplimiento por éste de la ley federal legitima la separación de las ciudades y provincias que suscribieron el *pactum dominationis*[171]. Ello prueba que, para el jurista alemán, las comunidades políticas inferiores no quedan disueltas en una comunidad superior. De otro modo no se permitiría la secesión[172]. Althusius se refiere asimismo a la existencia de ciudades libres que se alian con un Estado para defenderse de los enemigos, pero sin comunicar el derecho simbiótico (confederación no plena). De ahí que sigan siendo autónomas y con jurisdicción propia[173].

A pesar de que el método sugiera otra cosa, la *provincia* no es una ciudad ampliada o un Estado más pequeño. Desde un punto de vista geográfico, «comprende varios pagos, municipios, castros y ciudades consociadas y unidas en comunión y administración de un único derecho»[174]. Pero sus miembros no son entes territoriales públicos, sino «los estados, o asambleas mayores, en las que están distribuidos los provincianos, por razón de su profesión, vocación y función, por el género y diversidad de vida establecida»[175]. A diferencia de las ciudades libres, la provincia es el ámbito de la representación orgánica, en donde tiene lugar el enfrentamiento entre la burguesía de las ciudades y la nobleza militar. Todo ello hace pensar que la inclusión de la provincia en el sistema althusiano obedece ante todo a la necesidad de explicar las relaciones de la Dieta provincial alemana.

5.5. El Estado o comunidad simbiótica integral

El derecho de la consociación pública mayor es la *maiestas*. Se asemeja al *politeuma*, mas a un nivel superior. Aquí el soberano popular se confunde con los miembros de la federación. Tales miembros no son cada uno de los individuos, familias o colegios, sino las ciudades, provincias y regiones que se unen contractualmente (*ley fundamental o federal*) para crear una unidad

171 Aunque la *consociatio* pública particular e inferior, por sí sola o sin contar con el consentimiento de los restantes miembros del Estado, no puede deponer al magistrado supremo convertido en tirano, sí podrá separarse del Estado. Cf. *P*, XXXVIII, 53, p. 588.

172 Con respecto al problema de la secesión de ciudades, Althusius distingue entre las *ciudades libres* o *imperiales* (están sometidas inmediatamente al supremo magistrado y no reconocen otro superior. Cf. *P*, VI, 2, p. 58) y las *ciudades municipales* o *provinciales* (están sometidas a uno de los éforos inmediatamente y al rey mediatamente. Cf. *P*, VI, 3, p. 58): la ciudad libre, «podrá defenderse no sólo contra la tiranía del rey y rechazarla, sino también escaparse del mandato de éste» (*P*, XXXVIII, 110. p. 603); la municipal deberá implorar primero la ayuda de su magistrado inmediato y, en caso de no recibir ayuda, puede someterse a otro más poderoso que la defienda, o bien resistirse no obedeciendo (resistencia pasiva).

173 Cf. *P*, XVII, 46, p. 185.

174 *P*, VII, 1, p. 74.

175 *P*, VIII, 2, p. 94.

superior[176]. Este hecho explica por qué Althusius siempre acepta la posibilidad de que las ciudades libres y provincias opongan una resistencia activa al magistrado de la *consociatio symbiotica universalis*. Además, si por común consentimiento los miembros de esta *federación* se apartan de la ley fundamental, entonces la consociación universal deja de existir, «a no ser que, quedando ella a salvo, se deroguen y se creen unos nuevos» pactos y condiciones[177]. No se debe, empero, confundir la ley fundamental de la consociación universal (*ley federal*) con los derechos de soberanía popular (*derecho simbiótico*) surgidos tras la comunicación civil originaria[178]. En caso contrario, la disolución de la república compuesta supondría la vuelta a un estado de naturaleza y no, como implica realmente, su disgregación en repúblicas más pequeñas. De ahí la primacía del contrato social sobre los pactos federales entre sociedades públicas constituidas.

El derecho del Estado (*maiestas*) es un término comparativo, mayor que el *politeuma* y el derecho provincial, y no absoluto[179]. La soberanía althusiana a nivel federal consiste en la mayor potencialidad alcanzada gracias al acuerdo que firman un conjunto de sociedades políticas autónomas, las cuales deciden limitar sus facultades poniendo en común algunas de ellas a través de la *communicatio concordiae* o comunicación de bienes, servicios y derechos. El soberano althusiano, el pueblo, no sólo no es omnipotente, sino que, además, su poder es variable en orden a la extensión de los bienes, obras y derechos comunicados. En consecuencia, la *maiestas* no es un concepto asimilable en todas las repúblicas o Estados independientes: no todo pueblo soberano disfruta de los mismos derechos.

---

176 Entre las leyes que jura el representante o magistrado supremo acatar, destaca la ley fundamental del reino (*P*, XIX, 49, p. 243) o el pacto mediante el que muchas ciudades o provincias se unieron en un solo reino, república o consociación universal: «Esta ley fundamental no es otra cosa que ciertos pactos bajo los cuales muchas ciudades y provincias se juntaron y convinieron en tener y defender una única república con el esfuerzo con el consejo y ayuda común» (*P*, XIX, 49, pp. 243-244). Hoy la denominaríamos *ley de la federación*. La Ley Sálica o ley francesa sobre la sucesión regia forma parte de estas leyes fundamentales que ha jurar el monarca. Según Hotman, la *Lex Salica* es la ley que se dan los franceses cuando se unen los dos reinos de Francia, el oriental y el occidental. Cf. F. HOTMAN, *La Gaule Française*, Arthème Fayard, Paris, 1991, c. 8, pp. 80-81. Además, para este autor, la *Lex Salica* aparece inextricablemente unida a los derechos del pueblo. Cf. *P*, XIX, 43-44, pp. 242-243.

177 *P*, XIX, 49, p. 244.

178 «Puede también la república o reino tener consistencia y constituirse sin tales leyes, lo que es notable diferencia entre estas leyes fundamentales y los derechos de soberanía, sin los cuales ninguna república puede constituirse y, una vez constituida, conservarse, o propagarse a la posteridad» (*P*, XIX, 49, p. 244).

179 «Se llama también este derecho del reino derecho de majestad (soberanía), esto es, de mayor estado o potestad, respecto de aquel derecho que se atribuye a la ciudad (politeuma) o a la provincia (derecho provincial)» (*P*, IX, 13, p. 120).

En la Europa de Althusius conviven múltiples y desiguales organizaciones públicas (la extensión del derecho simbiótico es muy variada): desde la ciudad libre hasta el *Reich*. La debilidad de las ciudades favorece la extensión de los lazos federales, ya que sólo la unión entre pequeños soberanos podrá contener la violencia de los más poderosos. Esto explica la importancia de las confederaciones para mantener la concordia internacional[180]. A este respecto, el calvinista alemán distingue entre confederaciones o federaciones plenas y no plenas[181]. La *plena* se caracteriza porque los confederados, tras comunicarse las leyes fundamentales del reino y los derechos de soberanía, crean una sola república[182]. Se produce, en suma, una *comunicación de consejo*, en virtud de la cual los miembros consociados constituyen una asamblea ecuménica y general[183]. Sin embargo, en la *confederación no plena* ni se comunica la soberanía, ni se constituye una sola república o Estado[184]. Althusius la llama *comunicación de ayuda* porque supone una alianza o pacto, mediante el cual «diversas provincias o reinos se ligan para prestarse mutua ayuda contra los enemigos, o para prestarse fidelidad y cultivar una paz y amistad entre ellos, o para tener amigos o enemigos comunes, con un gasto común»[185].

Este reconocimiento de la composición plural del Estado permite extender la *concordia* por el espacio europeo. El *derecho cosmopolita* sólo podrá surgir cuando el moderno Estado-nación desaparezca en beneficio de los Estados federales. Únicamente a partir de la relación entre repúblicas, cuya esencia estriba precisamente en la pluralidad de poderes, podrá construirse un orden internacional en el que la guerra no sea una situación normal derivada del estado de naturaleza entre las naciones. Este cambio se debe a que un Estado plural puede entrar en la escena internacional sin el *pathos* de

180 Cf. *P*, XVII, XXXI, p. 453.

181 En mi opinión, la diferencia entre confederación plena y no plena responde a la actual distinción entre Estado federal y Confederación. Hasta el siglo XIX los términos *Federación* y *Confederación* se utilizaban a menudo como equivalentes. Es en la literatura alemana donde surge cada denominación con un contenido preciso. Cf. M. García Pelayo, *Derecho Constitucional comparado*, Madrid, 1958, p. 216; R. Koselleck, *Bund*, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, pp. 582-671; J. Ferrando Badía, *El Estado unitario, el federal y el Estado autonómico*, Tecnos, Madrid, 1986[2], p. 79.

182 Cf. *P*, XVII, 25, p. 179; XVIII, 28, p. 180.

183 Cf. *P*, XVII, 56, p. 187.

184 Cf. *P*, XVII, 41, p. 184.

185 P, XVII, 30, p. 181. Según el jurista calvinista, dos tipos de alianza pueden constituir una *confederación no plena*: la alianza entre iguales y la alianza entre desiguales. Esta última, por estar basada en la desigualdad o superioridad de un pueblo sobre otro, no suele ser ni duradera, ni útil, ni feliz. Cf. *P*, XVII, 53, p. 187. Por otra parte, no se puede hablar de confederación cuando los vencidos en una guerra son obligados a suscribir una alianza con su conquistador. Cf. *P*, XVII, 51, p. 186.

defender una visión nacionalista. El concepto nuclear de la política interestatal althusiana, la *concordia* entre comunidades públicas, se opone, por tanto, al de rivalidad entre los Estados concebidos como *magni homines*. Se trata así de alejar el espectro de la guerra, aun en la modalidad que tanto gusta a Schmitt de un duelo entre caballeros[186]. Sin embargo, la creación de un Estado monolítico y centralizado impide hablar de concordia entre comunidades. La misma concepción de Jellinek del Estado como una persona jurídica dotada de un poder indivisible permanece ajena a esta comprensión[187]. Pues, cuando el Estado es una persona jurídica unitaria, ya no podemos hablar de *consociatio* y de coordinación entre diversos poderes o comunidades inferiores, sino más bien de nación o *ecclesia* invisible.

El síndico alemán, además de resolver el problema de la *polis*, sienta con su incipiente federalismo las bases para hacer plausible una mayor vinculación entre los Estados[188]. Por todo ello, y a pesar de sus deficiencias, en gran parte debidas a la metodología adoptada y a la necesidad de reflejar la estructura del *Reich*, la obra de Althusius supone ya un serio intento de elaborar, partiendo de los supuestos antropológicos y jurídicos calvinistas, una teoría política autónoma y republicana.

186 Cf. C. SCHMITT, *El nomos de la Tierra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 158 ss.

187 Jellinek llega a suprimir prácticamente la diferencia existente entre el Estado federal y el unitario. Cf. G. JELLINEK, *op. cit.*, p. 587. Su oposición al federalismo clásico se debe a los mismos motivos por los cuales rechaza la teoría clásica de la separación de los poderes públicos: por concurrir en el mismo Estado diferentes órganos inmediatos e independientes que generan desorden y conflictos civiles. Cf. *Ibidem*, p. 378.

188 También Kant señalará la íntima conexión entre el problema de la *polis* y el de la comunidad internacional. Cf. I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1994[2], p. 13; J. L. VILLACAÑAS, *La Nación y la Guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, cit.

CONCLUSIÓN

El tipo-ideal analizado en este libro puede ser un instrumento muy útil para elaborar la historia conceptual de la modernidad. En contra de la tesis de los politólogos realistas, la modernidad no sólo es una época marcada por el juego entre reacción y revolución. Ciertamente, para autores del estilo de Schmitt, Vögelin o Koselleck, a partir de la Reforma se ha repetido regularmente este movimiento pendular, variando únicamente el sector de la sociedad que genera el enfrentamiento civil. Desde este punto de vista, las guerras civiles religiosas sólo podían terminar con la neutralización política de lo religioso y la aparición de una nueva noción de soberanía (Bodino), de representante soberano (Hobbes) y de Estado como persona jurídica (*Leviatán*). Sin embargo, la revolución religiosa que supuso la Reforma no se limitó a provocar la reacción absolutista: el fin de este conflicto también coincide con el nacimiento del *republicanismo calvinista.*

Tras las guerras civiles religiosas surgen así dos modelos políticos o dos ideales tipos divergentes: *absolutismo* y *republicanismo.* Ambos conceptos pueden ser entendidos históricamente como una consecuencia de la Reforma y se sustentan sobre una parecida antropología pesimista. Ello explica sus coincidencias: los dos sostienen la autonomía de la esfera política y, por tanto, defienden una *ratio status* independiente de la religión o de la moral; pretenden explicar la relación entre el Estado y la sociedad civil a partir de la tesis del contrato; y apuestan por la desaparición del derecho legal de resistencia, aunque por vías distintas, pues uno lo suple con el pluralismo y la censura política, y el otro con una concentración del poder en un supremo magistrado que ahora se convierte en representante soberano.

Las divergencias entre los dos modelos son muy acentuadas. La principal radica en la forma de entender la relación Estado-sociedad. El absolutismo se sostiene sobre la contraposición radical entre la *ratio status* y la razón procedente de cualquier otra esfera de acción social: religiosa, moral, económica, cultural, etc. Con esta tajante cesura entre *ius* y *lex*, y entre *mos* y *lex*, los problemas sociales necesariamente habrán de aparecer cargados de una alta significación revolucionaria: el remedio estriba casi siempre en una neutralización, mediante el aumento del poder o de la represión del Estado, de la parcela social que en cada momento genera tensiones. Pero cuando la *ratio status* autónoma se convierte en absoluta entramos de lleno en una *teología política* que sublima la dimensión política y la convierte en una nueva esfera de salvación. Desde esta posición, la historia moderna ha de ser entendida como el inexorable proceso hacia el *Estado total* (Schmitt).

El republicanismo calvinista, aun manteniendo la autonomía de las diferentes esferas prácticas, no exaspera las contradicciones entre ellas. Solamente así resulta posible un auténtico *politeísmo weberiano* de los espacios de acción. El absolutismo con su tendencia natural hacia el *Estado total* convertía en soberano y absoluto a uno solo: el político y estatal. Por otra parte, todos esos ámbitos de la praxis calvinista están referidos al mismo hombre, es decir, todos ellos parten de una antropología común. Esta afirmación resulta extraña a una *teología política* que llevaba el enfrentamiento entre las esferas hasta el punto de encontrar un sustrato antropológico diferente en cada una de ellas: en tanto el de la teología y el de la política era pesimista —se basaba en el *servo arbitrio*—, el del derecho y el de la moral era optimista —se basaba en el *libero arbitrio*—. Asimismo, el absolutismo *exacerbaba* las antítesis que se encuentran en la base antropológica de su *politische Theologie* y que suponen, a juicio de Koselleck, las condiciones de posibilidad de la *Histórica*. Lo cual explica la confianza depositada en la dinámica que conduce al Estado total, la de las sucesivas neutralizaciones, como único remedio para solucionar dichas antítesis.

El ideal tipo del *republicanismo calvinista* presupone, como hemos demostrado a lo largo de este libro, la misma naturaleza humana, corrompida, contingente, finita y débil, en su discurso sobre la moral en sentido amplio, el derecho o la política. Al mismo tiempo, no exagera las antítesis que se hallan en su transcendental antropológico. Todo ello contribuye a una reconciliación o tolerancia entre los diversos usos lingüísticos. La tensión entre la sociedad, la dimensión real subyacente del concepto jurídico de pueblo, y el Estado se desvanece en la medida que la *lex* se ajusta tanto a los límites *formales* exigidos por el *ius* como a las *mores* o costumbres de la

población. A este respecto *censura social* y *honestidad pública* son los dos conceptos fundamentales que permiten sintetizar el concepto jurídico y el sociológico (metáfora del suelo) de pueblo.

El enemigo del *absolutismo* procedía únicamente de la sociedad. Incluso, para el principal teórico de la *teología política*, Carl Schmitt, el enfrentamiento constitucional entre el gobierno y el parlamento constituía un episodio más de la secular oposición entre Estado y sociedad[1]. Ello hace pensar que este absolutismo no contiene un auténtico discurso político autónomo: el enemigo interior, imprescindible según el teórico realista para hablar de política en el seno de los Estados, nunca procede de esta esfera. En cambio, el *republicanismo* considera a este mismo campo político generador de problemas y patologías. De ahí la necesidad de controlar a unos representantes públicos que siempre pueden incumplir los fines o programas políticos diseñados por el pueblo articulado jurídicamente. El concepto de *censura política* recoge el haz de significados de dicha función. Esto hace posible que el republicanismo calvinista ofrezca, en contraste con las autoridades políticas irresponsables o dioses mortales engendrados por el otro tipo ideal, conceptos políticos responsables, la separación entre las categorías de soberanía y representación y la afirmación de un pluralismo político sin el cual no es posible la división de poderes y el control de los representantes.

Ni Schmitt, ni Vögelin, ni Koselleck reconocen la influencia decisiva de este otro vector de la modernidad. Esta circunstancia les permite sostener que el Estado moderno es el *Leviatán* e identificar el concepto moderno de representación con el hobbesiano. Además, los conceptos políticos son entendidos en el contexto temporal de la lucha entre la sociedad y el Estado, de la lid entre esferas de acción social no sólo irreductibles, sino inevitablemente opuestas. Subliman el concepto de lo político, el cual, como la religión en el orden medieval, aspira a absorber todas las demás facetas del hombre (Estado total). Por esta causa, Vögelin siempre ha identificado la representación con la *existencial* o hobbesiana, y a ella ha subordinado la representación constitucional. En el fondo, estos publicistas no han pensado en una razón de Estado plenamente autónoma y en los problemas planteados por la teoría política en un momento de paz social. Sus doctrinas no sirven para una época o unos países en los cuales la lucha de clases ni lègitima (dimensión de factor del concepto) ni explica (dimensión de índice) ese estado excepcional *latente* que exigía un concepto de soberanía caracterizado por la posibilidad de actuar *contra legem*.

---

1 Cf. C. SCHMITT, *El defensor de la Constitución*, Tecnos, Madrid, 1983, pp. 129-139; H. KELSEN, *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 54-55.

El realismo político no se entendería sin el concepto de *revolución social.* Este peligro hace que su historia de los conceptos modernos se encuentre determinada por la lucha entre dos divinidades (Leviatán y Behemoth), por el apocalipsis moderno, el caos y la aceleración de los tiempos. Pero nosotros sabemos que, aun procedente de la misma antropología transcendental que afirma la esencia finita del hombre y su precaria condición individual, existe otra noción del tiempo histórico: la introducida por el republicanismo y el pensamiento institucional de Calvino antes de ser adulterado por el radicalismo puritano del siglo XVII. Se trata de un tiempo más reposado, unido al suelo del pueblo, a las *mores*, a los ciclos vitales del hombre como individuo y no como especie o nación. La interpretación sectaria de los dogmas calvinistas y, en especial, de la visibilidad de la predestinación, debe ser explicada en el marco del fracaso de la *fórmula republicana* inicialmente unida al calvinismo. Esta frustración explica la otra vía tomada: la revolucionaria, radical y *gnóstica*, la que trata de hacer visibles los decretos invisibles de la divinidad, la que pretende llevar la necesidad de la esfera teológica al ámbito contingente o móvil del derecho y de la política, y la que trata de subvertir el orden temporal a través de la censura moral o crítica política indirecta. Sólo en este contexto, como Carl Schmitt y Koselleck nos han recordado, se generan los procesos de revolución y reacción, así como el tiempo acelerado tan característico de la modernidad más apocalíptica.

Sin duda, el haber optado por el vector absolutista de la modernidad es un *a priori* ideológico. Lo censurable del realismo político no se halla en la *unilateralidad* de sus conceptos, por cuanto, desde Max Weber, sabemos que la investigación en el campo de las ciencias humanas no es factible sin un punto de vista particular o sin criterios valorativos. Lo malo, sobre todo en el caso del autor de la *Politische Theologie*, es que no ha sabido discriminar, como recomienda Weber, entre la actividad del investigador con pretensiones de validez objetiva y el trabajo del sujeto que realiza política social, entre la magnitud de índice y factor de sus teorías. Por esta razón, muchos de sus logros en la *diagnosis* de los tiempos modernos han quedado ensombrecidos por la elevada carga de *prognosis* de sus conceptos.

Este ensayo, al centrarse en la otra dimensión de la modernidad surgida de la Reforma, la del republicanismo e institucionalismo calvinista, sin cuya influencia no se entendería la obra política de Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, Jefferson y la de tantos otros teóricos del republicanismo, ha intentado completar la parcial visión de Schmitt, Vögelin y Koselleck. Ciertamente, el *republicanismo calvinista*, en tanto es un concepto extraído de unas fuentes históricas, prueba la gran complejidad de la modernidad. No obstante, el lector habrá podido comprobar también su enorme fuerza normativa, hasta el

punto de aparecer como el tipo ideal de una política racional, responsable y autónoma. Por eso no podíamos concluir este ensayo sin reconocer la vigencia de los desafíos del republicanismo calvinista. Sobre todo en una época que como la nuestra asiste, junto al declive del Estado-nación y a la aparición de nuevas fórmulas confederales, a la decadencia de los conceptos más importantes o peculiares del realismo político.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

PLATÓN (427-347). *República*. Trad. A. del Pozo Ortiz. Madrid: Gredos, 1988.
ARISTÓTELES (384-322). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí. Madrid: Gredos, 1985.
— *Política*. Trad. J. Marías y M. Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (CEC), 1989[2].
CICERÓN, Marcus Tullius (106-43). *Las leyes*. Trad. Roger Labrousse. Madrid: Alianza, 1989.
LUCRECIO (96-55). *De la naturaleza de las cosas*. Trad. Abate Marchena. Barcelona: Orbis, 1984.
TÁCITO, Cornelio (56-117). *Anales*. Trad. C. López de Juan. Madrid: Alianza, 1993.
TOMÁS DE AQUINO (1225-1274). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1947.
— *La monarquía (De regno)* (1265-1267). Trad. Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid: Tecnos, 1989.
DANTE ALIGHIERI (1265-1321). *Divina Comedia*. Trad. Ángel Crespo. Barcelona: Orbis, 1982.
— *Monarquía* (1310-1317). Trad. L. Robles y L. Frayle. Madrid: Tecnos, 1992.
MARSILIO DE PADUA (1275/80-1342/43). *El defensor de la paz* (1324). Trad. L. Martínez Gómez. Madrid: Tecnos, 1989.
OCKHAM, Guillermo de (1295-1350). *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. Trad. P. Rodríguez Santidrián. Madrid: Tecnos, 1992.

BARTOLO DE SASSOFERRATO (1314-1357). *De Guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis, De tyranno*. En Diego Quaglione, *Politice e diritto nel trecento italiano*. Florencia: Leo S. Olschki, 1983.
MAQUIAVELO (1469-1527). *El príncipe*. Trad. M.A. Granada. Madrid: Alianza, 1981.
— *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. A. Martínez Arancón. Madrid: Alianza, 1987.
ERASMO (1469-1536). *Obras escogidas*. Trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1964[2].
— *Educación del príncipe cristiano*. Trad. P. Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996.
LUTERO, Martín (1483-1546). *Ausgewählte Werke*. Munich: Raifer Verlag, 1988.
— *Escritos políticos*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1986.
— *Obras de Lutero*. Trad. Teófanes Egido. Salamanca: Sígueme.
MELANCHTON, Philipp (1497-1560). *Glaube und Bildung*. Trad. Günter R. Schmidt. Stuttgart: Reclam, 1989.
CALVINO, Juan (1509-1564). *Institución de la Religión Cristiana*. 2 vols. Trad. Cipriano de Valera (1597). Reed. Luis de Usoz y Río (1858). Nueva ed. revisada. Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967.
— *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
SERVET, Miguel (1511-1553). *Restitución del cristianismo* (1553). Trad. Ángel Alcalá. Madrid: FUE, 1980.
BEZA, Teodoro (1519-1605). *Das Recht der Obrigkeiten gegenüber den Untertanen und die Pflicht der Untertanen gegenüber den Obrigkeiten* (1575). En *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*. Trad. Hans Klingelhöfer. Köln y Opladen: Westdeutscher, 1968.
HOTMAN, François (1524-1590). *La Gaule française* (1574). Paris: Librairie Arthème Fayard, 1991.
BÁÑEZ, Domingo (1528-1604). *De iure et iustitiae decisiones* (1594). Salamanca.
BODIN, Jean (1529-1596). *Les six livres de la République* (1576). Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986 (*Los seis libros de la República*. Selección y Trad. P. Bravo Gala. Madrid, Tecnos, 1992[2]).
LA BOÈTIE (1530-1563). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Trad. J.M. Hernández-Rubio. Madrid: Tecnos, 1986.
MONTAIGNE, Michel de (1533-1592). *Ensayos* (1580-1588). 3 vols. Trad. Mª Dolores Picazo y Almudena Montojo. Madrid: Cátedra, 1987.
MOLINA, Luis (1535-1600). *Los seis libros de la justicia y el derecho* (1614) Trad. M. Fraga Iribarne. Madrid: Instituto de Estudios Políticos (IEP), 1941-1944.

MARIANA, Juan (1536-1624). *Del rey y de la institución real* (1599). Madrid: M. Rivadeneyra, 1854.

LIPSIUS, Justus (1547-1606). *Los seys libros de las Politicas* (1588). Trad. Bernardino de Mendoça. Madrid: Imprenta Real, 1604.

BRUNO, Giordano (1548-1600). *Expulsión de la bestia triunfante* (1584). Trad. M.A. Granada. Madrid: Alianza, 1995[2].

SUÁREZ, Francisco (1548-1617). (1612). *Las leyes*. 6 vols. Trad. J.R. Eguillor. Madrid: IEP, 1967-1968.

— (1613). *Defensa de la fe*. 4 vols. Trad. J.R. Eguillor. Madrid: IEP, 1970-1971.

HOOKER, Richard (1554-1600). *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594). 2 vols. Londres: Everyman's Library, 1968.

ALTUSIO, Juan (1557-1638). *Política* (1614) Trad. Primitivo Mariño Gómez. Madrid: CEC, 1990.

SHAKESPEARE, William (1564-1616). *The complete works of William Shakespeare*. Londres: Hightext Ltd., 1983.

JAMES VI. (I.) (1566-1625). *The Political Works*. Cambridge, 1918.

STEPHANUS JUNIUS BRUTUS. *Strafgericht gegen die Tyrannen oder die legitime Macht des Fürsten über das Volk und des Volkes über den Fürsten* (1579). En *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*. Trad. Hans Klingelhöfer. Köln y Opladen: Westdeutscher, 1968.

ROHAN, Henri de (1579-1638). *Del interés de los príncipes y Estados de la Cristiandad* (1634). En Père Joseph y Enrique de Rohan. *Del interés de los Estados*. Trad. P. Mariño. Madrid: Tecnos, 1988.

GROCIO, Hugo (1583-1645). *De la libertad de los mares* (1609). Trad. V. Blanco García y L. García Arias. Madrid: CEC, 1979.

— *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625). 4. vols. Ed. J. Torrubiano Ripoll. Madrid: 1925.

— *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz* (selección). Ed. Bilingüe. Trad. P. Mariño Gómez. Madrid: CEC, 1987.

FILMER, Robert (1588-1653). *Patriarca o el poder natural de los reyes* (1680). Ed. bilingüe. Trad. C. Gutiérrez de Gambra. Madrid: IEP, 1966.

HOBBES, Thomas (1588-1679). *El ciudadano* (1642). Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate, 1993.

— *Elementos de derecho natural y político* (1650). Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: CEC, 1979.

— *Leviatán* (1651). Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1989.

— *Behemoth* (1688). Trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1993.

— *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1992.

PÈRE JOSEPH (1597-1638). *Noveno discurso de los príncipes y Estados de la Cristiandad de mayor consideración para Francia según sus condiciones y cualidades* (1634). En Père Joseph y Enrique de Rohan. *Del interés de los Estados*. Trad. P. Mariño. Madrid: Tecnos, 1988.

SPINOZA (1632-1677). *Tratado teológico-político* (1670). Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

— *Ética* (1675). Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1987.

— *Tratado político*. Trad. A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

— *Correspondencia*. Trad. A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

LOCKE, John (1632-1704). *Primer Libro sobre el Gobierno* (1690). Ed. bilingüe. Trad. C. Gutiérrez de Gambra. Madrid: IEP, 1966.

— *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690). Trad. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1990.

— *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Trad. Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1956.

THOMASIUS, Christian (1655-1728). *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (1705). Trad. S. Rus Rufino y M.A. Sánchez Manzano. Madrid: Tecnos, 1994.

MONTESQUIEU (1689-1755). *Del Espíritu de las Leyes*. Trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid: Tecnos, 1995[3].

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1712-1778). *Oeuvres complètes*. Ed. de B. Gagnebin y M. Raymond. 4 vols. Paris: Gallimard, 1959-1969.

— *Discurso sobre la Economía política* (1755). Trad. J.E. Candela. Madrid: Tecnos, 1985.

— *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758). Trad. Q. Calle Carabias. Madrid: Tecnos, 1994.

— *Escritos polémicos. Carta a Voltaire, Cartas a Malesherbes, Carta a Beaumont, Carta a Mirabeau*. Trad. Q. Calle Carabias. Madrid: Tecnos, 1994.

— *Del contrato social-Discursos*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1980.

KANT, Immanuel (1724-1804). *Kants Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Ed. bilingüe. Trad. J. Mardomingo. Barcelona: Ariel, 1996.

— *Crítica del juicio* (1790). Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1984[3].

— *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 1969.

— *La paz perpetua* (1795). Trad. J. Abellán. Madrid: Tecnos, 1989[2].

— *La Metafísica de las Costumbres* (1797). Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 1989.

— *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia.* Trad. C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994[2].

— *Teoría y práctica.* Trad. J.M. Palacios, M.F. Pérez López, R.R. Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993[2].

MAISTRE, Joseph de (1735-1821). *Consideraciones sobre Francia* (1796). Trad. J. Poch. Madrid: Tecnos, 1990.

PAINE, Thomas (1737-1809). *Derechos del hombre* (1791). Trad. F. Santos Fontela. Madrid: Alianza, 1984.

— *El sentido común y otros escritos.* Trad. R. Soriano y E. Bocardo. Madrid: Tecnos, 1990.

JEFFERSON, Thomas (1743-1826). *Autobiografía y otros escritos.* Trad. A. Escohotado y M. Sáenz de Heredia. Madrid: Tecnos, 1987.

BONALD, Louis-Ambroise de (1754-1840). *Teoría del poder político y religioso* (1796). Selec. Colette Capitan. Trad. J. Morales. Madrid: Tecnos, 1988.

FICHTE, Johann G. (1762-1814). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796-1797). Trad. J.L. Villacañas, M.R. Valera y Faustino Oncina. Madrid: CEC, 1994.

HEGEL, G.W.F. (1770-1831). *El espíritu del cristianismo y su destino.* En *Escritos de juventud.* Trad. Z. Szankay y J.M. Ripalda. México: FCE, 1978.

— *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* 2 vols. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1980.

HÖLDERLIN, Friedrich (1770-1843). *La muerte de Empédocles.* Trad. C. Bravo-Villasante. Madrid: Hiperión, 1983[2].

— *Poesía completa.* Ed. bilingüe. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

NOVALIS (1772-1801). *La Cristiandad o Europa.* M.M. Truyol Wintrich. Madrid: IEP, 1977.

SAVIGNY, M.F.C. (1779-1861). *Sistema del derecho romano actual. Tomo segundo.* Trad. J. Mesía y M. Poley. Madrid: Centro editorial de Góngora.

HAMILTON, A., MADISON, J., JAY, J. *El federalista* (1780). Trad. G.R. Velasco. México: FCE, 1994.

GUIZOT, François (1787-1874). *Historia de la revolución de Inglaterra* (1827). Trad. D. Fernández Mardón. Madrid: Imprenta de D. Fernando Gaspar, 1856.

— *Historia de la civilización en Europa* (1845). Trad. Fernando Vela. Madrid: Alianza, 1966.

RANKE, Leopold (1796-1886). *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.* Múnich, 1925-1926.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1805-1859). *La democracia en América, 1* (1835). Trad. D. Sánchez de Aleu. Madrid: Alianza, 1993.

— *La democracia en América, 2* (1840). Trad. D. Sánchez de Aleu. Madrid: Alianza, 1993.
KIERKEGAARD, Sören (1813-1855). *El concepto de la angustia* (1844). Trad. Demetrio G. Rivero. Madrid: Guadarrama, 1984.
IHERING, Rudolph (1818-1892). *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo* (1852-1865). Trad. E. Príncipe y Satorres. Madrid: 1891-1892.
— *La lucha por el derecho* (1872). Trad. A. Posada. Madrid: Cívitas, 1985.
— *El fin en el derecho* (1877-1883). Trad. D. Abad de Santillán. Puebla: Cajica, 1961.
MELVILLE, Herman (1819-1891). *Benito Cereno* (1855). Trad. Julia Lavid. Madrid: Cátedra, 1993[2],
— *Billy Bud* (1924). Trad. J. Lavid. Madrid: Cátedra, 1993[2].

II. Literatura secundaria

ÁLVAREZ-CAPEROCHIPI, José A. (1986). *Reforma protestante y Estado moderno.* Madrid: Cívitas.
AMUCHASTEGUI, Jesús G. (ed.) (1984). *Orígenes de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano.* Madrid: Editora Nacional.
ARANGUREN, José Luis (1952). *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia.* Madrid: Alianza, 1980.
— (1954) *El protestantismo y la moral.* Barcelona: Península, 1995.
ARENDT, Hannah (1951). *Los orígenes del totalitarismo.* Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1974.
— (1958). *La condición humana.* Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1993.
— (1961). *Entre el pasado y el futuro.* Trad. Ana Luisa Poljak Zorzut. Barcelona: Península, 1996.
— (1963). *Sobre la revolución.* Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 1988.
— (1953-1979). *De la historia a la acción.* Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
— (1978). *La vida del espíritu.* Trad. R. Montoro y F. Vallespín. Madrid: CEC, 1984.
— (1982). *Juger. Sur la philosophie politique de Kant.* Trad. Myriam Revault d'Allones. Éditions du Seuil: Paris, 1991.
ATIENZA, Manuel (1991). *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica.* Madrid: CEC.
ATKINSON, James (1968). *Lutero y el nacimiento del protestantismo.* Trad. Ana de la Cámara. Madrid: Alianza, 1987.

AUDEN, W.H. *El prolífico y el devorador*. Trad. H. Vázquez-Rial. Barcelona: Edhasa, 1996.

BARTH, Karl (1928[6]). *Carta a los Romanos*. Madrid: B.A.C., 1998.

BATAILLE, George (1933). *El Estado y el problema del Fascismo*. Trad. Pilar Guillem Gilabert. Valencia: Pre-textos, 1993.

— (1954). *La experiencia interior*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1981[2].

— (1957). *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens. Barcelona: Tusquets, 1988[5].

BATAILLON, Marcel (1937). *Erasmo y España*. Trad. Antonio Alatorre. México: FCE, 1966[2].

BELLOCH ZIMMERMANN, J. y RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. (eds.) (1985). *Lutero y Reforma*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1985.

BENJAMIN, Walter (1928). *El origen del drama barroco alemán*. Trad. J. Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.

BERLIN, Isaiah (1958). *Dos conceptos de libertad*. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. Julio Bayón. Madrid: Alianza, 1988.

— (1959). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Trad. J.M. Álvarez Flórez. Barcelona: Península, 1998[3].

BLACK, Antony (1992). *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Trad. F. Chueca Crespo. Cambridge: University Press, 1996.

BLANCO VALDÉS, Roberto L. (1994). *El valor de la Constitución*. Madrid: Alianza.

BLUMENBERG, Hans (1979). *Naufragio con espectador*. Trad. Jorge Vigil. Madrid: Visor, 1995.

— (1986). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990[5].

— (1987). *La inquietud que atraviesa el río*. Trad. Jorge Vigil. Barcelona: Península, 1992.

BOBBIO, Norberto (1984). *El futuro de la democracia*. Trad. Juan Moreno. Barcelona: Plaza y Janés, 1985.

— (1989). *Thomas Hobbes*. Trad. M. Escrivá de Romaní. México: FCE, 1992.

BORNERT, René (1981). *La Réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI siècle (1523-1598)*. Leiden: E.J. Brill.

BRUNNER, Otto, CONZE, Werner, KOSELLECK, Reinhart (comps.) (1972-1997). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.

BURKE, Peter (1981). *Montaigne*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1985.

— (1994). *Venecia y Amsterdam. Estudio sobre las elites del siglo XVII*. Trad. A.L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1996.

BÜSSER, Fritz (1985). *Wurzeln der Reformation in Zürich*. Leiden: E.J. Brill.

BUSSON, Henri (1957). *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. Paris.

CALVETTI, Carla (1955). *La filosofia di Giovanni Calvino*. Milán: Società Editrice Vita e pensiero.

CARLYLE, A.J. (1941). *La libertad política*. Trad.Vicente Herrero. México: FCE, 1942.

CASANOVAS, Pompeu y MORESO, J.J. (eds.) (1994). *El ámbito de lo jurídico*. Barcelona: Crítica.

CASSIRER, Ernst (1906). *El problema del conocimiento, I*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1953.

— (1946). *El mito del Estado*. Trad. Eduardo Nicol. México: FCE, 1992[7].

CASTRO Y BRAVO, Federico de (1981). *La persona jurídica*. Madrid: Cívitas, 1993[2].

COTTRET, Bernard (1998). *1598. L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*. Perrin.

CROUZET, Denis (1994). *La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*. Paris: Arthème Fayard.

— (1996). *La Genèse de la Réforme française, 1520-1562*. Paris: S.E.D.E.S.

CRUZ VILLALÓN, Pedro (1987). *La formación del sistema europeo de control de constitucionalidad (1918-1939)*. Madrid: CEC.

DELEUZE, Gilles (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1986[2].

— (1981). *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets, 1984.

DELUMEAU, Jean (1990). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión (siglos XIII a XVIII)*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1992.

DERATHÉ, R. (1950). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979[2].

DERRIDA, Jacques (1994). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Trad. A. Barberá y P. Peñalver. Madrid: Tecnos, 1997.

DÍEZ PICAZO, Luis, GULLÓN, Antonio (1986[5]). *Sistema de Derecho civil. vol. 1*. Madrid: Tecnos.

DOUMERGUE, Émile (1889). *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*. Lausana.

— (1917) *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*. Lausana.

— *Le caractère de Calvin*. Ginebra: Slatkine reprints, 1970.

DUCHHARDT, Heinz (1989). *La época del absolutismo*. Trad. J.L. Gil Aristu. Madrid: Alianza, 1992.

DUNN, John (1969). *La pensée politique de John Locke*. Trad. Jean-François Baillon. Paris: PUF, 1991.

DUSO, Giuseppe (ed.) (1987). *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Bologna: il Mulino.

DWORKIN, Ronald (1977) *Los derechos en serio*. Trad. Marta Guastavino. Barcelona: Ariel, 1984.

— (1990). *Ética privada e igualitarismo político*. Trad. A. Domènech. Barcelona: Paidós, 1993.

FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J.A (1980). *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid.

FERRANDO BADÍA, Juan (1978). *El Estado unitario, el federal y el Estado autonómico*. Madrid: Tecnos, 1986[2].

FEVRE, Lucien (1927). *Martín Lutero. Un destino*. Trad. Tomás Segovia. México: FCE, 1956.

FIGGIS, J.N. (1896). *El derecho divino de los reyes*. Trad. Edmundo O'Gorman. México: FCE, 1982.

— (1923). *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*. Cambridge.

FORRESTER, Duncan B. *Martín Lutero y Juan Calvino*. En L. Strauss y J. Cropsey (comp.), *Historia de la Filosofía política*. México, FCE, 1993.

— *Richard Hooker*. En L. Strauss y J. Cropsey (comp.).

FOUCAULT, Michel (1969). *La arqueología del saber*. Trad. A. Garzón del Camino. México: siglo XXI, 1990[14].

— (1971). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría. En *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992[3].

— (1976). *Curso del 7 de enero de 1976*. En *Microfísica del poder*.

— *Curso del 14 de enero de 1976*. En *Microfísica del poder*.

— *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: siglo XXI, 1989[17].

— *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. México: siglo XXI, 1987[3].

— (1984). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Trad. Tomás Segovia. México: siglo XXI, 1987[2].

— (1988). *Tecnologías del yo*. Trad. M. Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.

FRIEDRICH, C.J. (1932). *Introduction to the Politica methodice digesta of Althusius*. Cambridge.

GADAMER, Hans-Georg (1986). *Verdad y método II*. Trad. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1994[2].

GALLEGO ANABITARTE, Alfredo (1992). *Constitución y personalidad jurídica del Estado*. Madrid: Tecnos.

GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo (1984). *Reflexiones sobre la Ley y los principios generales del Derecho*. Madrid: Cívitas, 1986.

GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo y FERNÁNDEZ, Tomás-Ramón (1974). *Curso de derecho administrativo, I*. Madrid: Cívitas, 1987[4].

GARCÍA PELAYO, Manuel (1958). *Derecho Constitucional comparado*. En *Obras completas*. Madrid: CEC.

— *La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político*. En *Obras completas*.

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (1973). *Martín Lutero*. Madrid: B.A.C.

GIERKE, Otto von (1880). *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau: 1902.

— *Teorías políticas de la Edad Media (Edición de F.W. Maitland)* (1900). Trad. Piedad García-Escudero. Madrid: CEC, 1995.

— *Las raíces del contrato de servicios* (1914). Trad. G. Barreiro González. Madrid: Cívitas, 1982.

GOERTZ, H.J. (1967). *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*. Leiden: E.J. Brill.

GOLDMANN, Lucien (1955). *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Trad. J.R. Capella. Barcelona: Península, 1985[2].

GRANADA, Miguel Ángel (1988). *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Anthropos.

HABERMAS, Jürgen (1962). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Trad. Antoni Domenèch. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.

— (1963). *Teoría y praxis*. Trad. S. Más Torres y C. Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1990[2].

— (1971). *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. M.J. Redondo. Madrid: Taurus, 1986.

— (1987). *Carl Schmitt, los terrores de la autonomía*. En *Identidades nacionales y posnacionales*. Trad. M. J. Redondo. Madrid: Tecnos, 1989.

— (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. Manuel J. Redondo. Barcelona: Paidós.

HÖPFL, Harro (1982). *The Christian Polity of John Calvin*. Cambridge: University Press.

HAURIOU, Marcel (1925). *La teoría de la institución y de la fundación (Ensayo de vitalismo social)*. Trad. A.E. Sampay. Buenos Aires: Surco, 1947.

HAYEN, Kenneth (1974). *A Theology of Testament in the Young Luther*. Leiden: E.J. Brill.

HAZARD, Paul (1961). *La crisis de la conciencia europea*. Trad. Julián Marías. Madrid: Alianza, 1988.

HELLER, Hermann (1927). *La soberanía*. Trad. Mario de la Cueva. México: FCE, 1995[2].

— *Escritos políticos*. Trad. Antonio López Pina. Madrid, Alianza, 1985.

— (1924-1934). *El sentido de la política y otros ensayos*. Trad. Maximiliano Hernández y E. Vela. Valencia: Pre-Textos, 1996.

— (1934). *Teoría del Estado*. Trad. Luis Tobio. México: FCE, 1942.

HERRERA, Carlos Miguel (1994). *La polémica Schmitt-Kelsen sobre el guardián de la Constitución*. En *Revista de Estudios Políticos* 86.

HIGMAN, Francis (1994). *Calvin polémiste*. En *Études Théologiques et Religieuses* 69, pp. 349-365.

HILL, Christopher (1969). *De la Reforma a la Revolución industrial, 1530-1780*. Trad. J. Beltrán Ferrer. Barcelona: Ariel, 1991[2].

IMBART DE LA TOUR, Pierre (1905-1914). *Les origines de la Réforme*. Paris: Hachette.

JELLINEK, Georg (1896). *Fragmentos de Estado*. Trad. M. Forster, M. Herrero de Miñón, J.C. Esteban. Madrid: Cívitas, 1981.

— (1902). *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano*. Trad. Adolfo G. Posada. En Amuchastegui, J.G. (Ed). (1984).

— (1904[2]). *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Trad. A.G. Posada. En Amuchastegui, J.G. (Ed.) (1984).

— (1905[2]). *Teoría general del Estado*. Trad. Fernando de los Ríos. Buenos Aires: Albatros, 1981.

JOACHIMSEN, P. (1951). *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*. Münich: ed. O. Schottenloher.

JOHSTON, Pamela y SCRIBNER, Bob (1993). *La Reforma en Alemania y Suiza*. Trad. E. Castro. Madrid: Akal, 1998.

KAMEN, Henry (1967). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Trad. M.J. del Río. Madrid: Alianza, 1987.

— (1983). *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Trad. F. Santos Fontela. Madrid: Alianza, 1995.

KANTOROWICZ, Ernst H. (1957). *Los dos cuerpos del rey*. Trad. Susana Aikin y Rafael Blázquez. Madrid: Alianza, 1985.

KELSEN, Hans (1929[2]). *Esencia y valor de la democracia*. Barcelona: Labor, 1934.

— (1931). *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Trad. R.J. Brie. Madrid: Tecnos, 1995.

— (1953). *La teoría pura del Derecho*. Trad. Moisés Nilve. Buenos Aires: Eudeba, 1960.

— (1960). *Teoría pura del derecho*. Trad. R.J. Vernengo. México: UNAM, 1982.

— (1971). *¿Qué es justicia?* Trad. A. Calsamiglia. Barcelona: Ariel, 1982.

KOLAKOWSKI, Leszek (1965). *Cristianos sin Iglesia*. Trad. F. Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1982.

KOSELLECK, Reinhart (1959). *Crítica y crisis del mundo burgués.* Trad. Rafael de la Vega. Madrid: Rialp, 1965.

— (1984). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993.

— (1987). *Histórica y Hermenéutica.* En Koselleck y Gadamer, *Historia y hermenéutica.*

KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica.* Trad. Faustino Oncina. Barcelona: Paidós, 1997.

LARENZ, Karl (1978). *Derecho justo. Fundamentos de ética jurídica.* Trad. L. Díez-Picazo. Madrid: Cívitas, 1985.

LAZZERI, Christian (1990). *Les racines de la volonté de puissance: le passage de Machiavel à Hobbes.* En *Moreau (comp.), Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique.*

LESSAY, Franck (1988). *Souveraineté et légitimité chez Hobbes.* Paris: PUF.

LORTZ, Joseph. *Historia de la Reforma.* 2 vols. Madrid: Taurus, 1963.

LUTZ, Heinrich (1982). *Reforma y Contrarreforma.* Trad. Antonio Sáez Arance. Madrid: Alianza, 1992.

MAcCORMICK, Neil (1978). *Legal Reasoning and Legal Theory.* Oxford University Press.

— (1982). *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política.* Madrid: Tecnos, 1990.

MANN, Heinrich (1910-1939). *Por una cultura democrática.* Trad. H.J. Pérez López. Valencia: Pre-Textos, 1996.

— (1935). *La juventud del rey Enrique IV.* Trad. Luis Tobío. Barcelona: Edhasa, 1989.

— (1938). *La madurez del rey Enrique IV.* Trad. L. Tobío. Barcelona: Edhasa, 1990.

MATEO SECO, Lucas F. (1978). *Martín Lutero. Sobre la libertad esclava.* Madrid: Editorial Magisterio Español.

MASTELLONE, Salvo (1972). *Venalità e Machiavellismo in Francia (1572-1610), all'origine della mentalità politica borghese.* Florencia: Leo S. Olschki.

McCARTHY, Thomas (1978). *La teoría crítica de Jürgen Habermas.* Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1995[3].

MÉCHOULAN, Henry (1990). *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté.* Paris: PUF.

MEINECKE, Friedrich (1924). *La idea de la razón de Estado en la Edad moderna.* Trad. F. González Vicén. Madrid: CEC, 1959.

— (1936). *El historicismo y su génesis.* Trad. José Mingarro y Tomás Muñoz, México: FCE, 1983.

MESNARD, Pierre (1952) *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*. Paris: Vrin, 1969.

MIQUEL, Pierre (1980). *Les guerres de religion*. Paris: Arthème Fayard.

MOLTMANN, Jürgen (1958). *Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen*. Bremen.

MOREAU, Pierre-François (comp.) (1990). *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF.

NEGRO PAVÓN, Dalmacio (coord.) (1996). *Estudios sobre Carl Schmitt*. Madrid: Fundación Cánovas del Castillo.

OBERMAN, Heiko A. (1982). *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Trad. J.L. Gil Aristu. Madrid: Alianza, 1992.

OESTREICH, Gerhard (1954). *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606): der Neustoizismus als politische Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.

PAGDEN, Anthony (1995). *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Trad. Dolors Gallart. Barcelona: Península, 1997.

PARET, Peter (1976). *Clausewitz y el Estado*. Trad. Mª José Triviño. Madrid: CEC, 1979.

PEIRCE, Charles S. *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica, 1989.

PHILONENKO, A. (1968). *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: J. Vrin, 1976².

PUGLIATTI (1965). *Studi sulla rappresentanza*. Milán.

RADBRUCH, Gustav (1948). *Introducción a la filosofía del derecho*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1974.

RANDELL, Keith (1988). *Calvin and the Later Reformation*. Arnold.

RAWLS, John (1971). *Teoría de la Justicia*. Trad. M.D. González. México: FCE, 1979.

RAZ, Joseph (1975). *Practical Reason and Norms*. Londres.

REIBSTEIN, Ernst (1955). *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*. Karlsruhe.

RIVERA GARCÍA, Antonio (1995). *La amenaza latente del vagabundo en la literatura política del siglo XVI*. En *Daímon* 10, pp. 127-142.

— (1998). *Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos*. En *Res publica* 1, pp. 183-198.

— (1998). *Desconstrucción y teología política. Una mirada republicana sobre lo mesiánico*. En *Res publica* 2, pp. 201-222.

— (1999). *Historia conceptual de la censura política concentrada: del Eforato calvinista al Tribunal Constitucional*. En *Res publica* 3.

— (1999). *Libertinismo y escepticismo en la época de las guerras civiles religiosas*. En *Caracteres Literarios* 3, pp. 43-67.

ROMANO, Santi. *El ordenamiento jurídico*. Trad. S. y L. Martín Retortillo. Madrid: IEP, 1963.

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.

SABINE, George H. (1937). *Historia de la teoría política*. Trad. V. Herrero. México: FCE, 1945.

SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1992). *Ensayos y artículos*. 2 vols. Barcelona: Destino.

SCHIAVONE, Aldo (1984). *Alle origine del diritto borghese*. Bari: Laterza.

SCHILLING, H. (ed.) (1986). *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland -Das Problem der «Zweiten Reformation»*. Gütersloh.

SCHLUCHTER. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: Mohr.

SCHMITT, Carl (1921). *La Dictadura*. Trad. José Díaz Garciá. Madrid: Alianza, 1985.

— (1922). *Teología polígica*. Trad. Javier Conde. Madrid: Cultura Española, 1941.

— (1923). *Sobre el Parlamentarismo*. Trad. Thies Nelsson y Rosa Grueso. Madrid: Tecnos, 1990.

— (1928). *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 1992.

— (1931). *La defensa de la Constitución*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. Madrid: Tecnos, 1983.

— (1932). *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1991.

— (1934). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Trad. Montserrat Herrero. Madrid: Tecnos, 1996.

— (1938). *El Leviathan*. Trad. F.J. Conde. Madrid: Rivadeneyra.

— (1942). *Tierra y Mar.* Madrid: IEP, 1952.

— (1950). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*, Trad. Dora Schilling Thon. Madrid: CEC, 1979.

— (1954-1958). *Diálogos. Diálogo de los nuevos espacios. Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Madrid: IEP, 1962.

— (1956). *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Trad. Román García Pastor. Valencia: Pre-Textos, 1993.

— (1970). *Politische Theologie II. Die Legende von der Erlendigung jeder Politischen Theologie*. Berlín: Dunker & Humblot.

SCHWARTZ, Bernard (1984). *El federalismo norteamericano actual*. Madrid: Cívitas, 1993.

SCUPIN, Hans Ulrich (1963). *La notion de souveraineté dans les œuvres de Jean Bodin et de Johannes Althusius*. Lille, Ann. de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques.

SKALWEIT, S. (1967). *Reich und Reformation*. Berlín.

SKINNER, Quentin (1978). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. Trad. Juan José Utrilla. México: FCE, 1985.

— (1978). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*. Trad. Juan José Utrilla. México: FCE, 1986.

— (1981). *Maquiavelo*. Trad. M. Benavides. Madrid: Alianza, 1991.

SOMBART, Werner (1912). *Lujo y capitalismo*. Trad. Luis Isabel. Madrid: Alianza, 1979.

STAMMLER, Rudolf (1926[2]). *Die Lehre von dem richtigen Rechte*.

— *Tratado de filosofía del Derecho* (1922). Trad. W. Roces. México: FCE, 1980.

STOLLEIS, Michael (1980). *Arcana imperii und Ratio status. Bemerkungen zur politischen Theorie des 17.Jahrhunderts*. Gotinga: Suhrkamp.

STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (eds.) (1963). *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993.

STRAUSS, Leo (1953). *Natural Rights and History*. Chicago: University of Chicago Press.

— (1930). *Die Religionskritik Spinozas als grundlage seiner bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

— (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

— *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Trad. Antonio Lastra. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

SUÁREZ VILLEGAS, J.C. (1996). *¿Hay obligación moral de obedecer al derecho?* Madrid: Tecnos.

TIERNO GALVÁN, Enrique (1948). *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*. Murcia: Anales de la Universidad de Murcia, IV.

TILLICH, Paul (1968). *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De los orígenes a la Reforma*. Trad. M.T. La Valle. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

TRANQUILLI, Vittorio (1979). *Il concetto di Lavoro da Aristotele a Calvino*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardini Editore.

TREVOR-ROPER, H. R. (1956). *De la Réforme aux Lumières*. Trad. L. Ratier. Paris: Gallimard, 1972.

TRIEPEL, Heinrich (1926). *Derecho público y política*. Trad. José Luis Carro. Madrid: Cívitas, 1974.

TROELTSCH, Ernst (1926). *El carácter absoluto del cristianismo*. Trad. Emilio Saura. Salamanca: Sígueme, 1979.

— *El Protestantismo y el mundo moderno*. Trad. E. Ímaz. México: FCE, 1951.

TRUYOL Y SERRA, Antonio (1975). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*. Madrid: Alianza, 1988[3].

VAUGHAN, Ch. E. (1915) *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.

VECCHIO, Giorgio del. *Persona, Estado y Derecho*. Madrid: IEP, 1957.

VIEHWEG, Theodor (1960-1981). *Tópica y filosofía del derecho*. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona: Gedisa, 1997[2].

VILANOVA, Evangelista (1989). *Historia de la teología cristiana II: Prerreforma, reformas, contrarreforma*. Barcelona: Herder.

VILLACAÑAS, José Luis (1987). *Racionalidad Crítica*. Madrid: Tecnos.

— (1988). *La Quiebra de la razón Ilustrada*. Madrid: Cincel.

— (1989). *Especulación, Nihilismo y Cristianismo en F.H. Jacobi*. Barcelona: Anthropos.

— (1989). *Razón y Beruf: el problema de la eticidad en Kant y Max Weber*. En Muguerza, J. y Aramayo, R.R. (coord.), *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.

— (1989). *Teoría crítica y evolución social: sobre los problemas de la Teoría de la Modernidad en la obra de J. Habermas*. En *Daimon* 1, pp. 177-216.

— (1993). *Tragedia y Teodicea de la Historia*. Madrid: Balsa de la Medusa.

— (1993). *Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad política*. Introducción a Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba*. Valencia: Pre-Textos.

— (1994). *¿Dos éticas? Reflexiones sobre Ética de la Responsabilidad y Ética de la Convicción*. En *Claves de la Razón Práctica* 41.

— (1996). *Técnica y política. O sobre el sentido del discurso esencial de Martin Heidegger en relación con el discurso político de Carl Schmitt*. En AA. VV., *Estudios sobre Carl Schmitt*. Madrid: Fundación Cánovas del Castillo.

— (1996). *Max Weber y la democracia*. En *Debats* 57/58, pp. 97-114.

— (1996). *El Estado de las Autonomías. La previsión originaria y la realización del modelo*. En *Revista Valenciana d'Estudis Autonòmics* 21, pp. 93-122.

— (1997). *Kant y la época de las revoluciones*. Madrid: Akal.

— (1998). *Historia de los conceptos y responsabilidad política*. En *Res publica* 1, pp. 141-174.

— (1999). *La Nación y la Guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*. Murcia: Estudios de filosofía política de la revista *Res publica*.

— (en prensa). *Res publica. El argumento kantiano sobre la política.*

VILLACAÑAS, José Luis y ONCINA, Faustino (1997). *Introducción.* En Koselleck, R. Y Gadamer, H.-G., *Historia y hermenéutica.* Barcelona: Paidós.

VÖGELIN, Erich (1952). *Nueva ciencia de la política.* Trad. J.E. Sánchez Pintado. Madrid: Rialp, 1968.

VOGLER, Bernard (1981). *Le monde germanique et helvétique à l'époque des réformes.* 2 vols. París: SEDES.

WALZER, Michael (1983). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad.* Trad. Heriberto Rubio. México: FCE, 1993.

WEBER, Max (1901). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Trad. Luis Legaz Lacambra. Barcelona: Península, 1991[10].

— (1903-1908). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales.* Trad. Lioba Simón y José María García Blanco. Madrid: Tecnos, 1992[2].

— (1895-1918). *Escritos políticos.* Trad. Joaquín Abellán. Alianza, Madrid, 1991.

— (1919). *El político y el científico.* Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1995[15].

— (1922). *Economía y sociedad.* Trad. Echevarría, Parella, Ímaz, Máynez, Ferrater Mora, México: FCE, 1964.

— (1922). *Ensayos sobre metodología sociológica.* Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

WENDENBURG, Helge (1984). *Die Debatte um die Verfassungsgerichtsbarkeit und der Methodenstreit der Staatsrechtslehre in der weimarer Republik.* Göttingen: Otto Schwartz.

WILLIAMS, George H. (1962). *La Reforma radical.* Trad. Antonio Alatorre. México: FCE, 1983.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1945). *Investigaciones Filosóficas.* Trad. A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona: Crítica, 1988.

WOHLFEIL, R. (1982). *Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation.* Múnich.

WOLF, Erik (1951). *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geitesgeschichte.* Tübingen.